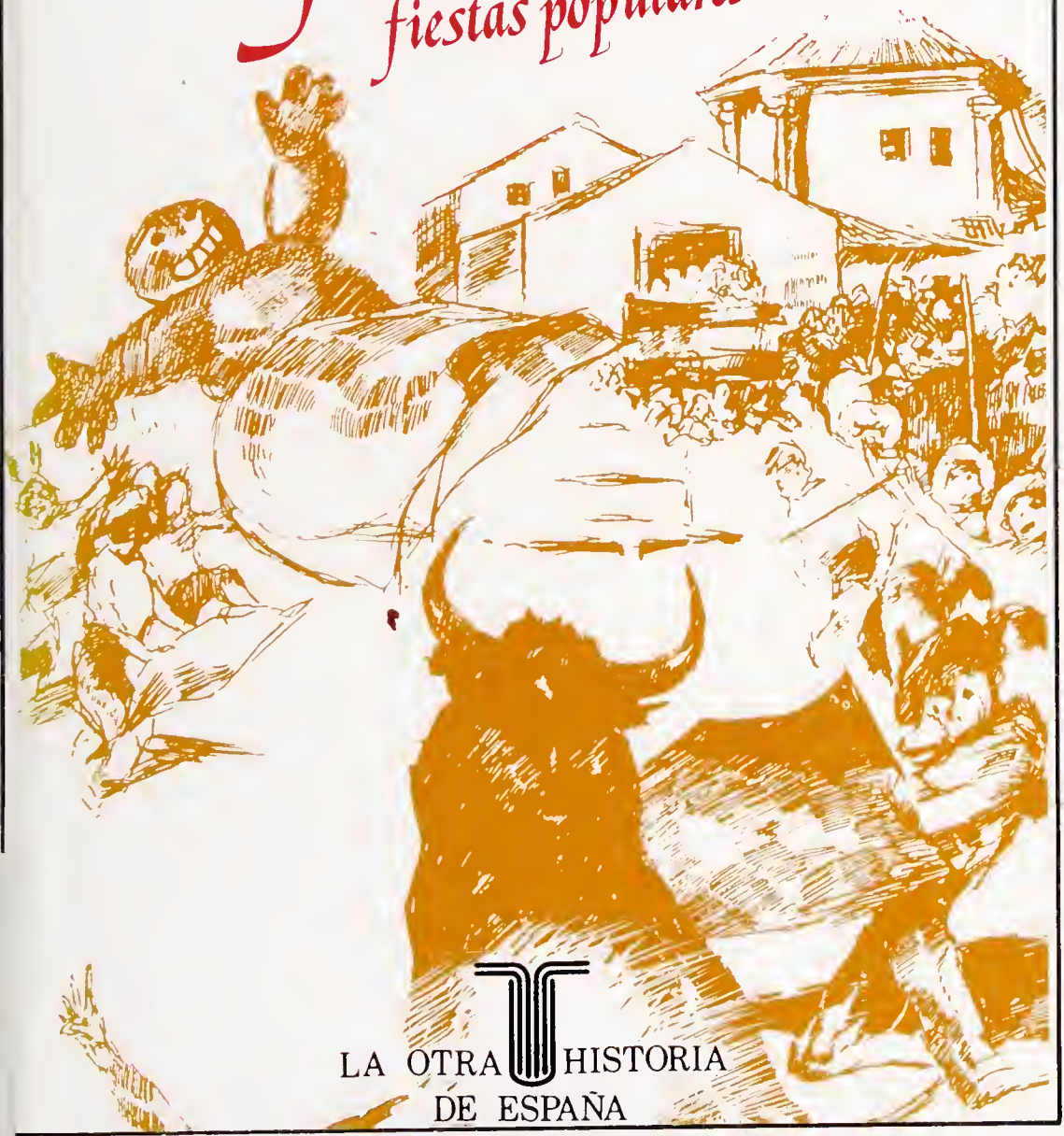
Julio Caro Baroja

El estío festivo

fiestas populares del verano



LA OTRA HISTORIA DE ESPAÑA

NUNC COGNOSCO EX PARTE

THOMAS J. BATA LIBRARY
TRENT UNIVERSITY

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/elestiofestivofi0037caro

10

EL ESTÍO FESTIVO

OTRAS OBRAS DEL AUTOR
publicadas por
TAURUS EDICIONES

- *El Carnaval. (Análisis histórico-cultural.)* Col. «La otra Historia de España», n.º 2.
- *La estación de amor. (Fiestas populares de Mayo a San Juan.)* Colección «La otra Historia de España», n.º 3.
- *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas).* Colección «Ensayistas», n.º 115.
- *Paisajes y ciudades.* Col. «Ensayistas», n.º 233.
- *Los Baroja (Memorias familiares).* Col. «Persiles», n.º 50. (Segunda edición, corregida y aumentada.)
- *Semblanzas ideales. (Maestros y amigos.)* Col. «Persiles», n.º 55.
- *Vidas mágicas e Inquisición,* 2 vols. (Fuera de colección.)
- *Romances de ciego* (Recopilación y estudio preliminar). Col. «Temas de España», n.º 47.
- Prólogo a *Juventud, egolatría,* de Pío Baroja. Col. «Temas de España», n.º 100.

JULIO CARO BAROJA

EL ESTIO FESTIVO

(FIESTAS POPULARES DEL VERANO)

Brown University Library

Cubierta
de
MANUEL RUIZ ÁNGELES

© 1984, Julio CARO BAROJA
TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.° - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-3510-6
Depósito Legal: M. 27.717-1984
PRINTED IN SPAIN

CAPÍTULO I

LA «ORGANIZACIÓN» DE LA FIESTA

Los ritmos del año

Hace ya bastantes años que publiqué un libro titulado *El Carnaval,* en que estudiaba las fiestas correspondientes al ciclo carnavalesco y, en general, al Invierno en España[1]. Después, bastante después, saqué a la luz *La estación de Amor,* que, hasta cierto punto, era continuación del libro anterior, porque daba idea de las principales fiestas de la primavera: de mayo a San Juan[2]. Ahora cierro el ciclo, la que podría considerarse como una trilogía, con este volumen sobre las fiestas del estío. En las dos obras anteriores parecían observarse relaciones estrechas entre el ritmo del año, astronómicamente considerado, con sus estaciones y cambios climáticos, y el ritmo del trabajo y del ocio de las viejas sociedades españolas. También la relación de estos dos ritmos con el que la Iglesia Católica ha dado a sus festividades y al modo de vivir de sus fieles. No tanto en relación con otros aspectos de la vida humana, como son las actividades bélicas.

Trabajo, ocio, estaciones y fiestas religiosas van engranadas de un modo que admira al que lo observa atentamente, aunque parezca «natural» a muchas personas dispuestas a no admirarse de nada. Admira, sorprende y, a la postre, choca que una conjunción de hechos tan trabada y perfecta en su género, haya dado tan pobres resultados teóricos cuando algunos eruditos la han estudiado. Cierto es que ya estamos muy lejos de las épocas en que se pretendió dar una interpretación total del «origen» de mitos y ritos. Las teorías «as-

---

[1] Julio Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis histórico-cultural),* Madrid, 1965 (2.ª edic., Madrid, 1979); traducción francesa: *Le Carnaval,* París, 1979.

[2] Julio Caro Baroja, *La estación de Amor (Fiestas populares de mayo a San Juan),* Madrid, 1979 (2.ª ed., 1983); traducción francesa en vías de publicación.

trales», «vegetacionistas» u otras similares yacen en el Panteón de la Ciencia muerta. Pero aún pueden rastrearse sus efectos en ideas, sustentadas por ciertas personas no incultas, acerca de «supervivencias» y otros conceptos que les parecen claros, no siéndolo. Por otro lado, el desdén de algunos antropólogos modernos por la Historia factual y concreta, ha hecho que bastantes aspectos de la Antropología social, e incluso la cultural, hayan sido relegados a un segundo plano. Acaso siguiendo el hábito de desdeñar todo lo que se ignora, que no es sólo popular, sino que también parece darse en aulas y academias.

Sin embargo, si hay un tema importante, esencial, para comprender los caracteres fundamentales de las sociedades europeas, del mundo católico, es éste de la conexión del ritmo del mundo físico, marcado por el año, el ritmo de trabajos, quehaceres y fiestas, y la ordenación que, en la última instancia, dio la Iglesia en forma general, a hechos que, muchas veces, el observador ha estudiado de modo demasiado particularista. Bien está describir la «pequeña comunidad» con sus fiestas y costumbres aquí y ahora. Pero parece prudente saber algo, en términos más generales, de la Religión de esa pequeña comunidad, de la historia de sus técnicas de trabajo y de la del Derecho del país en que se halla, así como también sobre qué enemigos ha tenido y por qué peligros ha pasado. Porque, de lo contrario, se pueden llegar a hacer descubrimientos sorprendentes, como sería el de encontrar, tras largas pesquisas, que su vida se ajusta al Derecho administrativo de toda una nación, o al Derecho foral de una región, o a principios religiosos cardinales que le han sido dados y que nada tienen que ver con lo que el observador cree observar como «genuino», «particular», etc. Aquí, y solamente aquí, y ahora, y solamente ahora. Si al estudiar el carnaval, las fiestas de mayo o de San Juan, en toda Europa se observa el efecto de lo general sobre lo particular, al analizar las fiestas de verano esto resulta si no más patente, sí tanto y acaso más expresivo en ciertos rasgos.

Estos rasgos debemos empezar a estudiarlos de modo sistemático teniendo en cuenta lo que acerca del concepto de fiesta han dicho y escrito autores cristianos ya vetustos y hombres de leyes no menos vetustos, si se quiere, pero que nos dan un marco muy ajustado a la investigación, un marco mejor que el que ofrecen obras modernas sin trasfondo histórico, escritas por personas que arrancan los textos de su contexto de modo inconsciente, y que no tienen ideas muy claras respecto a la «temporalidad» de los hechos que estudian.

NATURALEZA, COSTUMBRE, AUTORIDAD

Un texto del Venerable Beda relativo a la división del Tiempo dice que ésta se ha establecido: 1) por la Naturaleza; 2) por la Costumbre, y 3) por la Autoridad («Natura aut consuetudine aut auctoritate decurrit»). El año es cosa *natural,* la división desigual de los meses la establece la *tradición,* la semana se fija por *autoridad*[3]. Resulta claro que nuestra división de años, meses y semanas depende de la romana en sus dos fases, la anterior a César y la posterior[4]. Un año con doce meses que llevan los nombres del calendario romano, juliano. Una semana con cinco días con nombres de dioses. Todo esto es archiconocido, como también lo es el hecho de que estando el calendario en retraso de seis días con relación al curso del sol, a fines del siglo XVI, el Papa Gregorio XIII llevó a cabo la llamada reforma gregoriana[5]. De la ordenación anterior quedan algunas huellas en el Folklore. Por ejemplo, aún se oye decir en Castilla «Santa Lucía mengua la noche y crece el día». El maestro Correas, en el siglo XVII ya advertía que esto resultaba cierto «cuando era diez días después»[6]. Es decir, antes de 1582. Pero el refrán se repite. Sigamos con el «criterio de autoridad».

El año cristiano, el año *litúrgico,* se constituye, en primer lugar, sobre la base de que la vida del cristiano debe modelarse teniendo siempre presente la de Cristo: el año eclesiástico es, así, ante todo, una especie de constante manifestación de Cristo, que se expresa en el ciclo temporal, de los domingos, Pascua, octava de Pascua, Semana Santa, Pentecostés y su octava, la Asunción y la Fiesta de la Cruz. También en el ciclo de Navidad y las fiestas que quedan entre los dos ciclos citados, cuales los de la Epifanía, la Trinidad, «Corpus», y algunas más modernas[7]. Pero existe otro ciclo tan importante en sus efectos dentro de la Sociedad: el del Santoral. Dentro de él nos encontramos, en primer término, como más destacables las fiestas dedicadas a la Virgen María. Desde la Purificación vienen, des-

---

3 E. J. BICKERMANN, *Chronology of the Ancient World*, Londres, 1980, p. 58, con referencia a *Patrología Latina* de MIGNE, XC, col. 279.

4 BICKERMANN, *op. cit.*, pp. 43-51.

5 Sobre la reforma gregoriana, el artículo de P. PARIS, «Calendrier», en *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* 1, París, 1925, cols. 1024-1025.

6 *Vocabulario de refranes y frases proverbiales,* Madrid, 1924, p. 445*a*.

7 *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques publiée sous la direction de l'abbé R. Aigrain,* París, 1930, pp. 611-633.

pués, la de Presentación, la Anunciación, la Visitación, etc. Pero en el verano hay que señalar tres fechas fundamentales: la de la Virgen del Carmen (16 de julio), la del 15 de agosto, es decir, la Asunción (que es la más importante y popular de las fiestas marianas) y la del 8 de septiembre[8]. Siguen a éstas, con gran significado también, las de otros santos asociados a la vida de Cristo, los apóstoles, las dedicadas a los mártires, confesores, vírgenes y santas, de suerte que el desenvolvimiento del santoral se realiza en función de la Historia de la Iglesia. Desde la época de Pío V a la de Pío XI, sólo en el mes de octubre, se han añadido quince conmemoraciones[9]. Puede afirmarse, sin embargo, que en las sociedades tradicionales las fiestas antiguas o medievales, siguieron teniendo una más honda significación, mayor vigencia, hasta aquel pontificado mismo. En ellas también la conmemoración de los santos se ha asociado a la idea, sin duda más vieja que el Cristianismo, del «dies festus», o día de fiesta religiosa, como día de alegría, de diversión («festivus»), y en relación estrecha con la anterior está también la palabra «festivitas», documentada ya en textos latinos muy antiguos, como significando la alegría que domina en días semejantes: alegría pública. De aquí que «festive» sea también agradable, gracioso, ingenioso, y que se registren otras formas como «festiviter». El día festivo es un día «público» y este carácter público ha hecho que, en algún caso, se haya aludido a un «festivus dolor», como un dolor público[10], en lo que hay una aparente contradicción. Pero es evidente que con la Iglesia, triunfante y jerarquizada, las fiestas de los santos se celebraban «cum magna exultatione» según indica un texto de Alcuino, y que la forma «festa» aparece en textos latinocristianos[11] antiguos, incorporándose luego al romance: diptonga en castellano, no en portugués, gallego y catalán. En vasco da «besta» y en avanés «hesta»[12]. Todavía Berceo fluc-

---

[8] *Liturgia,* pp. 634-636.

[9] *Liturgia,* pp. 637-650. La doctrina aceptada y divulgada durante el Antiguo Régimen respecto a los orígenes y razones de las fiestas dedicadas a Jesús, María, los apóstoles, etc., se halla expuesta en la obra del sacerdote aragonés del siglo XVIII don Antonio LOBERA Y ABIO, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios...*, Madrid, 1781, pp. 495-545 (tratado IV, capítulos I-XII, para las festividades marianas), 546-622 (tratado IV, capítulos XIII-XXV, festividades de Jesús), 622-664 (tratado IV, capítulos XXVI-XXXIII, apóstoles, mártires, etc.).

[10] La expresión se encuentra en ESTACIO, *Silvarum,* II, 7, 134.

[11] El texto de ALCUINO, *De Offic. div.*, citado por DU CANGE, en *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis,* III, París, 1733, col. 413. En el artículo «Festum» (cols. 413-430) puede hallarse abundante material sobre fiestas cristianas. Antes, cols. 408-410 sobre las formas «Festivitas», «Festiver», etc.

[12] Vicente GARCÍA DE DIEGO, *Diccionario etimológico español e hispánico,* Madrid, 1950, pp. 294*a* y 762*b* (núm. 2751). También J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana,* II, Madrid, 1954, p. 520*ab*.

túa en el uso entre «festa» y «fiesta»[13]. Luego se afianza la forma diptongada.

A «fiestas de seis capas e de grandes clamores» se refiere ya, por ejemplo, el Arcipreste de Hita en cierta ocasión[14]. Pero, en suma, las acepciones de la palabra y sus derivados que se encuentran en el latín medieval, se hallan también en castellano, así como varias acepciones de las que se dan en el latín clásico, en relación con las ideas referidas de alegría, ingenio, expansión, consumo[15], de suerte que de lo *sagrado* y *solemne* se pasa, de modo más o menos sensible, a lo *público* y de lo *público* a lo que es estrictamente *yocundo*, hasta llegar a nociones tales como la de «literatura festiva» o «escritor festivo» o a la de «festejar», amorosamente hablando.

Pero utilicemos ahora, para sentar las bases de una averiguación más ceñida todavía, un texto jurídico medieval, de considerable valor teórico: las *Siete Partidas* de Alfonso X de Castilla. Nos encontramos que en cabeza del título XXIII, de la primera «Partida», hay un preámbulo acerca de las fiestas que en la ley primera del mismo título se definen y clasifican de esta suerte.

«I) Fiesta tanto quiere deir, como dia honrrado en que los christianos deven oir las oras, e fazer e dezir cosas, que sean a alabança e servicio de Dios, e a honrra del Santo, en cuyo nomen la fazen...»

Pero en realidad hay tres clases de fiestas:

«II) La primera es aquella que manda Santa Eglesia guardar, a honrra de Dios e de los Santos, ansi como los Domingos, e las fiestas de Nuestro Señor Jesu Christo e de Santa Maria, e de los Apostoles, e de los otros Santos e Santas.»

«III) La segunda es aquella que mandan guardar los Emperadores e los Reyes, por honrra de si mismos, assi como los dias en que nascen ellos, o sus fijos que deuen otrosi reynar, e aquellas en que son bien andantes, auiendo gran batalla con los enemigos de la Fe, e venciendolos, e los otros dias que mandan guardar por honrra dellos, de que fabla en el titulo de los Emplazamientos.»

«IV) La tercera manera es aquella, que es llamada ferias, que son prouecho comunal de los omes, assi como aquellos dias en que cogen sus frutos, segun dize en el titulo sobredicho de los Emplaza-

---

13 «festa», en *Milagros de Nuestra Señora*, 55*b*, 61*d*, 65*a*, ed. Solalinde, Madrid, 1922, pp. 15, 16, 17. Frente a esta forma «fiesta» en 43*d* y 52*b* a pp. 11, 14.

14 *Libro de Buen amor*, 771*a*, ed. Julio Cejador I, Madrid, 1913, p. 266.

15 Véase el *Diccionario de la lengua castellana*, llamado «de Autoridades», III, Madrid, 1732, pp. 739*b*-740*b* (voces «festejar», «festín», «festival», «festivo», etc.), 747*b*-748*a* («fiesta» y sus acepciones).

mientos»[16]. La clasificación, clarísima, se ajusta más en la «Tercera partida», título II, leyes XXXVI y XXXVII, donde se trata de los días feriados que pueden establecer los reyes y emperadores[17], y «De los dias feriados que son puestos pro comunal del Pueblo.»[18]. Transcribamos ahora de este texto lo que sigue:

«Pan e vino son frutos de la tierra de que los omes mas se aprouechan.

E por ende fueron antiguamente escogidos para esto otros dias feriados en que los cogiessen. E estos son dos meses. Porque los frutos de la tierra non vienen en cada lugar a una sazón, por razon que algunas tierras son frias, e otras calientes de natura...»[19]. En suma, el texto establece conexiones que resultan interesantes de tener en cuenta, que nos servirán de orientación primera para encontrar relaciones entre los hechos que pueden llamarse, en conjunto, «festivos» y para establecer conexiones entre ellos, de forma más sistemática u organizada que las que normalmente se usan al describirlos y estudiarlos.

La primera conexión posible es la de las *fiestas religiosas de estío* con fiestas de *cosecha*. La razón de ella parece obvia. Pero conviene que ajustemos un poco este concepto de «festa de cosecha», utilizado por los etnógrafos y que también estudiemos los motivos o las razones por las que ciertos santos, con fiesta en estío u otoño, se asocian con cosechas determinadas o con grupos sociales que se acogen a su protección: sean marinos, sean caballeros o guerreros, sean personas pertenecientes a otros estamentos.

En segundo término hay que estudiar la conexión de estas fiestas con otras de carácter *civil, público* y de carácter que podríamos llamar *privado* también. Porque, de una parte, tienen elementos comunes con las fiestas hechas en ocasión de *bodas y bautizos*, y de otra con aquellas que tenían lugar en honor de *reyes y grandes personajes*. Estudiaremos así, en los capítulos siguientes, la naturaleza y forma de estas conexiones.

Después se hará un análisis particular de cada uno de los elementos que encontremos como más característicos y constantes en lo festivo, que no sea estrictamente dogmático, subrayando también la relación con el culto a ciertos santos y sus razones. Este último tema es de gran importancia. Cuando se empezaron a llevar a cabo inves-

---

[16] Código de las Siete Partidas», I, en *Los códigos españoles concordados y anotados*, II, Madrid, 1848, p. 307*a-b*.

[17] «Código de las Siete Partidas», II, en *Los códigos españoles concordados y anotados*, III, Madrid, 1848, pp. 24*b*-25*a*.

[18] *Código*, cit., vol. cit., p. 25*a*.

[19] *Código*, cit., vol. cit., *ibid*.

tigaciones sistemáticas acerca de las fiestas populares, sobre todo las de los campesinos, se partió de la base de que, ante todo, había que buscar los elementos de un culto naturalista, de un culto a la vegetación.

Gran parte de las investigaciones de Mannhardt arrancan de este principio y posteriormente Frazer lo siguió, haciendo un uso, acaso más laxo, de él. La influencia de estos autores ilustres fue sensible, directa o indirectamente. En la misma época se consideraba también al campesino como a un «superviviente» de los «primitivos», y después cundió la tesis de su «ahistoricidad». De esta suerte se construyó una imagen festiva, ritual, en la que, por de pronto, se eliminaba casi todo lo que no fueran cultos naturalistas (= primitivos) y no se aceptaba, más que por la fuerza, el efecto ocasional de la Historia. Sin embargo, los campesinos observados eran cristianos desde antiguo, con frecuencia *católicos*. A veces *protestantes*. También ortodoxos. Por otro lado, habían vivido dentro de organizaciones sociales jerarquizadas, con lengua y estatuto vario a lo largo de los siglos. Entre ellos los intereses dominantes en el siglo XIX podían ser, de hecho eran, los agrícolas y los pastoriles. Pero dentro de la sociedad campesina, de la comunidad rural, de la aldea o de la villa mayor, había antiguos soldados; y *antes* habían sido, a la par, guerreros: quisiéranlo o no. Eliminar este *ingrediente* de la vida, que es fundamental, del campo de observación, parece hoy algo poco comprensible a los que, además de etnógrafos y folkloristas, somos historiadores; lo mismo si lo somos de sucesos particulares como si somos historiadores de sucesos generales. Pero esto se hizo en estudios sistemáticos y hasta cierto punto la acción pesa sobre algunos trabajos de campo actuales. ¿Por qué? Es difícil responder. Pero una interpretación naturalista de la Historia del hombre parece que no debía haberse llevado a cabo sin tener en cuenta que la lucha, la guerra, entra dentro de su orden vital. La cuestión es aclarar cómo una sociedad cristiana ajusta sus intereses bélicos al orden religioso, en una religión de Amor. Y de este problema tenemos que tratar al ocuparnos de fiestas tales como las de San Jorge, Santiago, San Miguel, etc., y al analizar cosas tales como las danzas de espadas o las de moros y cristianos; aunque no faltará quien nos diga que tras los santos y las danzas quedan los «primitivos cultos vegetales», y aun cosas más recónditas. Nuestra exposición partirá de la base sencilla de ver, describir, ordenar, clasificar, antes de decir que «estamos en el secreto» que lo explica todo. Creo que, en última instancia, de esta ordenación surge clara en primer término la idea de ciertas conexiones.

CAPÍTULO II

LA COSECHA

PERÍODO DE LA COSECHA

La palabra «cosecha» viene de la latina «collecta»[1]. Tiene variantes dialectales, sobre todo en el norte de la península Ibérica. Es decir, que el acto de *coger* o *recoger* es el que se ha tenido en cuenta al crearla, aunque la cosecha sea también lo recogido y aunque la palabra se haya referido, a veces, a la recogida o recaudación de tributos[2]. Es, pues, de importancia económica fundamental el período en que ésta tiene lugar en la época de la recolección. Hay un refrán castellano que dice: «Quien trabaja en julio trabaja con orgullo», y otro: «Agosto y vendimia, no es cada día»[3]. El trigo, los distintos cereales y muchos frutos, la base de la alimentación vegetal del país, se mete en graneros y almacenes a lo largo de este período: más pronto en unas latitudes, más tarde en otras.

El viejo calendario vasco, por ejemplo, llama al mes de junio mes de la cebada = «garagarilla», y al de julio, mes del trigo = «garilla», o mes de la cosecha o de la abundancia = «uztailla». En la vida del campesino europeo, desde una época muy antigua, la idea de abundancia está asociada a las de verano y cosecha, pero también a la del trabajo fuerte.

Esto se aprecia incluso en la legislación antigua. En una ley que data de 1532 y que se confirmó varias veces, que estaba en la *Nueva*

---

[1] Vicente GARCÍA DE DIEGO, *Diccionario etimológico español e hispánico*, páginas 194*a* y 687*a* (núm. 1727).

[2] *Diccionario de la lengua castellana* o «de Autoridades», Madrid, 1729, II, página 63*ab*.

[3] Gabriel María VERGARA, «Refranes de meteorología agrícola y de agrología referentes a los diferentes meses del año», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XVII, Madrid, 1920, p. 200.

Recopilación en el libro III, título IV, ley IV, capítulo 6, y que en la *Novísima* está en el libro VII, título XXVII y es la ley V, se lee lo que sigue: «teniendo así esto como en sus audiencias gran consideración a que en los meses de *Junio, Julio y Agosto,* por ser tiempo en que los labradores están más ocupados en la cosecha del pan, se haga y administre justicia con las menos molestias...»[4].

Los refranes recogidos en el siglo XVII son, a este respecto, iguales que los que se han podido recoger en el XX. Se dirá, así, todavía «Junio y julio, hoz en puño», «Junio de verde y no de maduro» (en tierras tardías), «Junio, hoz en puño, de verde y no de maduros», «Julio lo verde y lo maduro», «Julio siega y pon tras culo» (en Castilla la Vieja)[5], «Agosto madura y septiembre vendimia la uva y fruta», «Agosto tiene la culpa y septiembre lleva la fruta», «Agosto y septiembre no duran siempre»[6]. Pero trabajo fuerte y fiesta grande y continuada se contradicen, de modo que dio que pensar también hace mucho a legisladores, economistas y arbitristas.

Un escritor de cuestiones económicas del siglo XVII, Pedro Fernández de Navarrete, en cierto memorial famoso acerca de los males que entonces aquejaban a España se lamenta, precisamente, de que en la época del año en la que había que trabajar con mayor intensidad que en otra alguna hubiera tantas festividades que fomentaran la vagancia: «Aumentase tambien en Castilla —dice— la holgazaneria en la muchedumbre de fiestas de guardar que se han introducido; siendo cierto que en muchos obispados pasan de la tercera parte del año, sin los dias de toros y otros regocijos publicos, y si se reparara en ello, se hallara que el mes de agosto que es el mes más ocupado de todo el año con la cosecha de los labradores, tiene tantas fiestas como dias feriados...»[7]. A este mal se añadía —según el mismo— el de que con motivo de las fiestas «se gastan y consumen las haciendas en juegos, glotonerías y vicios»[8].

El nexo entre el mayor consumo y la cosecha, cierta tendencia al despilfarro unida a la mayor abundancia, puede decirse que es conocido como algo característico de las viejas sociedades campesinas en general. También la asociación de la idea de *mies* (de «messis»)

---

[4] *Los códigos españoles concordados y anotados,* VII. *Novísima recopilación de las leyes de España,* II, Madrid, 1850, p. 577*b*.

[5] Gonzalo CORREAS, *Vocabulario de refranes,* ed. cit., p. 254*a*.

[6] Gonzalo CORREAS, *Vocabulario...,* p. 14*b*.

[7] Pedro FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Conservación de monarquías y discursos políticos sobre la gran consulta que el Consejo hizo al Señor Rey Don Felipe Tercero...,* 4.ª ed., Madrid, Benito Cano, 1792, p. 108 (disc. xiii, «De la muchedumbre de fiestas»).

[8] *Ibid.,* p. 113.

con la de más vida y la fecundidad, como vemos que lo reflejan determinados cantos de cosecha muy antiguos, dentro de la literatura castellana, y la fiesta de cosecha es considerada en algún texto de los más remotamente clásicos de la Antropología europea como algo muy caracterizador de lo «español», en suma. Pero antes de ocuparnos de las fiestas de siega o de cosecha digamos algo de la siega misma.

La siega

En fases muy remotas de las que ya no hay recuerdo, es posible que la cosecha la consumiera el productor, pero en otras ya más modernas, después de reservar para el consumo casero lo necesario, se vendía el resto: la moneda, recién adquirida, en parte se guardaba, pero en parte también se invertía en comprar las materias, herramientas y objetos que no se producían dentro del ciclo económico familiar o casero, o en sencillas francachelas. Dentro, pues, del complejo de la cosecha o recolección había que considerar, en un estudio completo, todos los hechos que enumero:

1. Labores de la recolección con sus ritos correspondientes, apoyados en creencias muy definidas.
2. Fiestas de fines de cosecha, con ritos adecuados.
3. Ferias y mercados en que se verifican las transacciones comerciales a que da lugar la cosecha.

De la simple enumeración de estos hechos se desprende una clara consecuencia. Dada, por un lado, la diversidad de productos agrícolas que se recogen a través del verano y, de otro, la variedad de fechas en que, según las zonas geográficas, hay que verificar la recolección, las fiestas de fines de cosecha y las ferias y mercados originados por ellas se multiplican de un modo considerable, por necesidad, a través del suelo español, lo cual no ocurre, o por lo menos no es necesario que ocurra en invierno y primavera. La dificultad de seguir en todas sus incidencias los ritos y fiestas veraniegas aparece bien clara. Por eso, en primer término, en el estudio completo había que precisar las distintas épocas de la cosecha. No se recoge el trigo a la vez en Andalucía que en Castilla, ni en Castilla que en la zona cantábrica. Tampoco la cebada o la avena se colectan homogéneamente. Esto nos llevaría a escribir un tratado de agricultura folklórica. Tratado semejante no cabe duda de que tendría un gran

interés, pero ahora no es ocasión de hacerlo. Solamente conviene indicar cómo en el refranero mismo se hallan huellas de la relación de las faenas agrícolas distintas y las festividades de la Iglesia, del santoral, de suerte que podría averiguarse el origen geográfico de muchos refranes examinando las distintas fechas que se den para una misma operación, y también el acomodo de las transacciones económicas con los días dedicados a los santos[9].

Surge al paso una dificultad al considerar el hecho elemental de que en España hay zonas de cultivos diversísimos, desde aquellas en que se produce la caña de azúcar y otras plantas subtropicales (en el Mediterráneo meridional) hasta las que están cubiertas por prados y bosques boreales, pasando por las que producen el naranjo, el olivo, el trigo y la vid. La especialización en la cosecha ha podido producir especializaciones en el ritual y en las fiestas relacionadas con ella. Un último motivo de variación es la diversa fisonomía que ostenta el trabajo de recolectar a través de España. Desde las zonas de grandes latifundios a la de propiedades minúsculas hay una serie de matices en el trabajo social que pueden originar grandes diferencias desde el punto de vista que aquí nos interesa.

Conviene recordar unos cuantos ejemplos antes de proseguir. Tomemos como caso más típico el de la cosecha del trigo, ese momento de la vida aldeana que ha sido cantado por poetas de todos los tiempos. Y hallaremos una serie de variaciones en la forma de ser llevada a cabo de indudable trascendencia. Enrique Gil y Carrasco, escritor leonés de la primera mitad del siglo XIX, en aquel libro que tanto éxito tuvo entre nuestros abuelos, llamado *Los españoles pintados por sí mismos,* publicó un artículo sobre el segador gallego del que se van a extraer algunos párrafos[10]: «En el gallego —dice— está vinculado desde tiempo inmemorial el trabajo de despojar a Castilla de sus mieses y enviarlas a las faenas de la era... Por abril y mayo sale el segador de su casa, y en agosto y septiembre da la vuelta... Con los tres meses que pasan viviendo sobre país ageno y lo poco que a costa de su ímprobo trabajo se grangean, descargan su casa del peso de su mantenimiento y a la vuelta compran algunos artículos de vestir con que se cubren la mayor parte de sus necesida-

---

9 Sobre este particular, véase Gabriel María VERGARA, «Relaciones entre las festividades de la iglesia y los fenómenos atmosféricos y las faenas agrícolas según las frases populares españolas», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica,* LII (segundo trimestre de 1911), pp. 195-210. Así, hay refranes como el conocido de «Agosto, frío en rostro» que en zonas cálidas donde esto no es cierto lo modifican diciendo: «Agosto fríe el rostro» (*op. cit.,* p. 202).

10 Enrique GIL, «El segador», en *Los españoles pintados por sí mismos,* Madrid, 1851, pp. 211-213.

des.» El traje que describe Gil no es el mismo que el que puedan llevar ahora, o pudieran haber llevado antes, así es que corto su pintura. «Los gallegos que van a Extremadura —prosigue, y esto del itinerario sí que es interesante— suelen introducirse en Portugal y los que se encaminan a las dos Castillas echan en derechura por el Bierzo. De éstos, los que por primera vez hacen el viaje, muchachuelos aún por común, se ven obligados por sus compañeros a echar una piedra más en el montón inmenso que tiene el puerto de la Cruz de Fierro, punto culminante de la cordillera de Foncebadón y desde el cual a un tiempo se distinguen las peladas y espaciosas llanuras de Castilla por delante y los frescos valles y frondosas laderas del Bierzo que quedan a la espalda. Semejante uso —comenta—, que, sin duda, viene de los peregrinos que en los siglos medios iban a visitar el sepulcro del apóstol Santiago por el camino francés, se tiene por de buen agüero para el viaje»[11].

Llegados los segadores a Castilla, de dos en dos y de tres en tres, se ajustaban para la siega de sol a sol. Gil no nos da idea de sus costumbres en dicho período. Solamente recuerda las diferentes categorías establecidas por la edad y la pericia: «En aquellas inmensas llanuras donde no hay un árbol a cuya sombra refugiarse, ni un hilo de agua con que mojar los labios, es insoportable el calor en mitad del día; pero el segador, atento a dar pronto remate a su trabajo si ha ajustado por alto, y aguijoneado por el amo si siega a jornal, hace poco caso a los rayos del sol, y mientras con su hoz va abatiendo las mieses, otro inferior en clase y salario, así como también en años, las va recogiendo en gavillas para cargarlas en los carros y del

---

[11] Enrique Gil, *op. cit.*, p. 211*ab*. No creo que tal superstición tenga en España raíces tan modernas, sino que se debe relacionar con culto a las piedras condenado ya en el doceno concilio de Toledo (canon XI), en el decimosexto (canon II) y, por lo tocante a los campesinos gallegos, en el ya varias veces citado tratado de San Martín Dumiense, *De correctione rusticorum* (cap. IX). Refiriéndose al promontorio sagrado mucho antes decía Estrabón, III, i, 4 (o p. 138 de la ed. Casaubonus), lo que sigue: «Ni allí hay rastro de templo dedicado a Hércules (en esto mintió Éforo), ni de altar, ni de otra edificación consagrada a los dioses, sino que lo que hay en muchos sitios son piedras aparejadas de tres en tres o de cuatro en cuatro, piedras a las que los que llegan dan vuelta después de haber hecho libaciones conforme a una costumbre antigua, no siendo permitido sacrificar ni pasar por allí durante la noche, pues se dice que los dioses paran al que en aquellas horas pretende pasar. Los que llegan para verlo pernoctan en un lugar próximo y luego de venida la noche van, llevando agua, pues allí hay escasez de ella.» El texto de la edición Müller-Dübner dice ψευδοποιησαμένων, pero yo sigo la lección de Meineke que dice σπονδοποιησαμένων = hacer libaciones. Para los cánones citados, véase *Colección de cánones de la Iglesia española,* publicada en latín a espensas de nuestros reyes por el señor don Francisco Antonio González..., traducida al castellano con notas e ilustraciones por don Juan Tejada y Ramiro, II, Madrid, 1850, pp. 479 y 566; ambos condenan a los *veneratores lapidum*. Un estudio sobre el tema produciría gran cantidad de material.

campo llevarlas a la era.» Terminada la labor tenían una fiesta [12]. Los miedos que pasaban los desdichados trabajadores gallegos de regreso a su tierra con sus escasos ahorros, son descritos con negros colores por el escritor leonés. Parejas de ladrones vulgares, cuadrillas de bandoleros o, sencillamente, grupos de aldeanos poco escrupulosos asaltaban a veces a los pobres y asustadizos segadores que, para ir más seguros por los caminos, se reunían en mayor número que al emprender su expedición, eligiendo entre ellos al más hábil y experimentado como capataz [13]. De aquí que hicieran la retirada a marchas forzadas: «Afortunadamente no siempre acontecen tales desventuras, y lo más común y ordinario es llegar nuestros segadores sanos y salvos, bien molidos y malandantes, al puerto de Foncebadón. En cuanto pasan de La Bañeza las cuadrillas hasta allí unidas y compactas, comienzan a aflojarse y esparcirse, y los más cansados a rezagarse, de manera que el camino viene a ser una cuerda de gallegos. A la bajada del puerto y a la cabecera de la fresca encañada de Molina, hay un santuaio de Nuestra Señora de las Angustias, donde en agradecimiento del buen viaje solían dejar los segadores sus hoces y nosotros hemos visto infinidad de ellas amontonadas en el centro de la iglesia como muestra de su devoción. En el día ya son pocos los que cuelgan allí sus armas» [14]. Cuando leí por vez primera este último párrafo, al punto me acordé de aquel templo rústico dedicado a Ceres, en el que se refugió la desgraciada Psiquis, descrito por Apuleyo, y donde al ordenar los exvotos dedicados a la diosa vio hoces y otros instrumentos de siega: «Erant et falces, et operae messoriae mundus omnis; sed cuncta passim iacentia, et incuria confusa, et, ut solet, aestu laborantium manibus proiecta» [15].

Al llegar a Ponferrada, los gallegos compraban objetos que llevar a casa, faldas para las novias, sombreros para sí, etc. Y era frecuente que entre los solteros el viaje terminara con la boda [16].

La importancia de este viaje es muy grande. El que grupos de hombres de caracteres especiales, de un país con fisonomía particular, bajaran repetidamente hasta Castilla, hasta Extremadura, hasta Andalucía o la zona levantina en períodos determinados del año puede tener consecuencias curiosas en el folklore religioso.

En otras zonas de España existe, asimismo, la organización de partidas de segadores nómadas, pero con un carácter menos amplio

---

12 Enrique Gil, *op. cit.*, 211*b*.
13 Enrique Gil, *op. cit.*, 212*ab*.
14 Enrique Gil, *op. cit.*, 213*a*.
15 Apuleyo, *Metam.*, VI, I (384).
16 Enrique Gil, *op. cit.*, p. 213.

que estas gallegas. Y es curioso registrar que se regían mediante el nombramiento de un jefecillo, de un cabecilla que llevaba el viejo título de «rey»[17].

Tratando el folklorista aragonés Arnaudas, de las canciones de siega de Santolea y otros pueblos, dice: «En la provincia de Teruel, como en otras, es muy general la costumbre de formarse grupos de hombres en la época de la siega, para pasar juntos una larga temporada segando, fuera de sus pueblos y de su provincia. En toda cuadrilla de estos segadores, hay uno que hace de jefe, cabeza o cabecero, llamado, en gran parte de la provincia, el *rey*, al que todos obedecen y el cual discute y cierra los contratos y da principio al trabajo, a las comidas, oraciones y a los cánticos. Como cada cuadrilla se divide para las labores en dos grupos, de los que uno trabaja por el lado derecho y otro por el izquierdo, el *rey* se coloca en esos casos en la cabeza del grupo de la derecha, y al frente del de la izquierda queda otro jefe, que sigue en categoría al *rey*, y a quien llaman el *conde*.» El *rey* canta las oraciones de la mañana y de la tarde, y especialmente, con gran unción, después de comer un canto de aire místico que aquí no interesa[18].

Elementos de la fiesta de cosecha

Es evidente que en aquellos pueblos en los que intervienen en las faenas de la siega y recolección estos grupos extraños, las fiestas finales no pueden tener los mismos caracteres que en los que éstas se verifican por la familia, o la comunidad de vecinos.

El simple estudio geográfico nos puede marcar zonas etnográficas cuando se trata de estudiar las fiestas de cosecha. No es excusado el seguir la pista de los elementos de las fiestas solsticiales a través de toda España, pero sí lo es, en ocasiones, el buscar los mismos rasgos en las fiestas veraniegas de Guipúzcoa y de la Mancha o Andalucía. La necesidad, que a la larga es la dueña del hombre, ha hecho que la fiesta principal veraniega tenga lugar en el pueblo después de la cosecha principal. En cambio, apenas si ha influido para que sea el 1 de mayo, o el día de Reyes, o de Año nuevo, y no otro, cuando se celebre una determinada mascarada, un determinado rito.

---

[17] Compárese la descripción de Gil y Carrasco con la particular que da don Nicolas Tenorio en *La aldea gallega*, Cádiz, 1914, pp. 32-35.

[18] Miguel Arnaudas, *Colección de cantos populares de la provincia de Teruel*, Zaragoza, 1927, pp. 164-165.

¿Por qué los pueblos de viñadores celebran las fiestas de otoño y los de segadores las de junio, julio y agosto, según la región y latitud? Por razón física.

Ahora bien, como he dicho al principio de este capítulo, no me ha sido dado seguir todas las incidencias posibles en este aspecto del folklore hispánico. El concepto de fiesta de cosecha encierra en sí los de fiestas de verano en general: ferias y mercados que se asocian a ellas, fiestas patronales y romerías. Las fiestas grandes de los pueblos no son sino la modalidad cristianizada de los breves períodos de religioso júbilo consagrados a celebrar un acontecimiento esperado, ansiado y preparado durante todo el año. En ellos el campesino europeo se lanzaba y se lanza a los mayores dispendios, a los excesos en comer y beber, a lucir prendas nuevas. La íntima religiosidad aparece cubierta más que nunca por una hojarasca tupida: ahora danzas, juegos y concursos se asocian a los ritos cristianos de una manera constante. En sí tales danzas y juegos son descendientes de los antiguos ritos de cosecha. Y como entre esta hojarasca, en esta selva intrincada me he perdido ya alguna vez, en los capítulos siguientes no quiero estudiar sino aquellos aspectos de las de invierno y primavera, dejando a un lado todo lo que me ha parecido particular, especializado o producido por la referida diversidad de ambientes y condiciones económicas en fases relativamente modernas.

En ellos se demuestra lo siguiente:

1. La relación de algunos de los ritos propios del momento de la cosecha con los de invierno.
2. La de ciertas fiestas de cosecha con las fiestas de mayo y del solsticio.
3. La de ciertas fiestas de cosecha con las patronales.
4. La relación de ciertas fiestas de cosecha con ciertos ritos particulares (nupciales, sexuales).

Este conjunto de relaciones se apreciará mediante el estudio de las danzas, los juegos, las ofrendas y comidas primiciales, de un lado, temas a los que me ha sido permitido dar un desarrollo particular. De otro, merced a investigaciones sobre cuestiones determinadas en las que, a pesar de su importancia grande, no he podido profundizar demasiado por falta de una información adecuada: esas investigaciones son las que ocupan los capítulos inmediatos a éste. Pero volviendo a lo dicho acerca de cómo se ha pretendido caracterizar a los españoles en conjunto como a un pueblo que celebra grandemente la cosecha, hay que recordar que nada menos que

Kant, en su *Antropología,* hablando de los rasgos generales de los pueblos, dice que a los españoles su gravedad no les impide divertirse los días de fiesta con danzas y cantos, y especialmente en el momento de *comenzarse la cosecha*[19]. Es probable que el filósofo tuviera estas referencias de algún testigo presencial, pues es bien sabido que, aunque él nunca salió de su ciudad natal, gustaba de hablar con los viajeros que llegaban de tierras extrañas; pero también cabe la posibilidad de que hallara tal referencia en alguna de sus numerosas lecturas de carácter geográfico, y aun podría suponerse que la dedujera de la consideración de algún texto español de los que en su tiempo se habían traducido al alemán, pues en nuestra literatura hay muchas alusiones y descripciones de fiestas campestres. Sabido es, por ejemplo, que los autores teatrales clásicos usaron mucho de estas escenas de fin de siega.

En *La luna de la sierra* de Vélez de Guevara, jornada segunda, una aldeana, Bartola, nos describe así la llegada de los carros con las mieses:

> Estabase la aldeana
> A la puerta de su aldea
> Viendo venir por la tarde
> Los zagales de las eras.
> Cargados los altos carros.
> De espigas doradas llevan,
> Y a sus rusticos cantares
> Van ayudando las ruedas[20].

En la obra de Lope de Vega *Más vale salto de mata que ruego de buenos,* jornada segunda, hay una escena de final de siega:

> *Albano:* ¿Qué es esto, Enrique?
> *Enrique:* Señor,
> estos son los labradores
> que con guirnaldas de flores
> acaban hoy la labor
> y vienen todos cantando.
> Advierte.
> *Albano:* Entren al momento.
> *Enrique:* Vienen cantando y bailando.

---

[19] Emm. KANT, *Anthropologie, suivie des divers fragments du même auteur relatifs aux rapports du physique et du moral,* trad. J. Tissot, París, 1863, p. 314. *Anthropologie in pragmatischet Hinsicht,* ed. de Karl Vorländer, Hamburgo, 1980, p. 267 (§ 11, C).

[20] *Dramáticos contemporáneos a Lope de Vega,* II, en BAE, XLV, p. 186*b*.

(Salen los músicos cantando, y todos los segadores. Salen Carlos, Fabio, Cosme, Gila, Mendoza, con una Cruz de espigas, cantando.)

Alabanzas al Señor,
que la siega es acabada,
y amor nos deja templada
la furia de su rigor.
Labradores de Girona,
venid todos en persona
a la siega que el cielo nos dio;
esta sí que es siega famosa,
esta sí, que las otras no.

Luego van a colocar la cruz. En el verso tercero de la canción tal vez «amor» sea equivocación[21]. Su final es tradicional en los cantos de los labradores castellanos en alabanza del mayo o de la cruz. El mismo sistema de metro y rima aparece en viejas composiciones árabes de Abencuzman y otros poetas callejeros, aunque no por eso se ha de considerar que tenga un origen islámico, pues también se halla en pueblos románicos distintos.

Los historiadores de la literatura suelen dar como uno de los más antiguos cantos españoles el siguiente, propio de los segadores; al parecer su forma es la característica de la más vieja lírica popular de Castilla: es la misma del canto anterior:

Ésta sí que es siega de vida
ésta sí que es siega de flor.
Hoy, segadores de España,
vení a ver a la Moraña
trigo blanco y sin argaña
que de verlo es bendición.
Ésta sí que es siega de vida
ésta sí que es siega de flor[22].

Modernamente, la mayoría de los cantos de siega tienen un aire místico y quejumbroso[23]. Los cantos de fines de cosecha en muchas

---

21 *Obras de Lope de Vega*, publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas*, VII, Madrid, 1930, pp. 378 y 380.

22 Juan HURTADO y Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la literatura española*, Madrid, 1949, p. 78.

23 Referencia a algunos extremeños en Bonifacio GIL GARCÍA, *Cancionero popular de Extremadura*, I, Valls, 1931, p. 73, y los cantos en los lugares de la misma obra que allí se citan. Miguel ARNAUDAS, en su *Colección de cantos populares de la provincia de Teruel*, Zaragoza, 1927, trae uno de Santolea, pp. 164-166 (núm. 151), otro de Vivel del Río, p. 208 (núm. 208), otro de Fresneda, p. 251 (núm. 263; este de trilla en especial), y otro de Valderrobles, pp. 251-252 (núm. 264), así como la generalizada jota de los segadores, pp. 252-253 (núm. 265). Más interesante, a mi

partes de Europa y desde épocas muy antiguas se mezclaban con otros de un género muy especial: los de carácter obsceno. Y de ellos se han hecho colecciones conocidas. Pero el recuerdo de lo clásico nos centrará la visión.

Horacio, por ejemplo, dice:

> agricolae prisci, fortes paruoque beati,
> condita post frumenta leuantes tempore festo
> corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem
> cum sociis operum et pueris et coniuge fida
> Tellurem porco, Siluanum lacte piabant,
> floribus et uino Genium memorem breuis aeui.
> Fescennina per hunc inuenta licentia morem
> uersibus alternis opprobia rustica fudit [24].

De «opprobia rustica» y «fescennina» he encontrado ciertos ejemplos hispanos, pero no en la época de la siega, sino más bien en la de la vendimia. En Galicia ha quedado la costumbre de decirse pullas sangrientas los unos a los otros en el momento de ésta, en que también se cantan ciertas canciones lúbricas [25]. Un informe de El Provencio, lugar de la Mancha pero de la provincia de Cuenca, que se conserva en el Museo Etnológico de Madrid, en el fichero de contestaciones a la encuesta del Ateneo de 1901, bajo la rúbrica II-E-a-1, indica que allí la vendimia se dejaba a cargo de las mujeres exclusivamente, las cuales regresaban a la noche al pueblo en carros, cantando a voz en cuello coplas «típicas por su libertad y desenvoltura». Según me comunicó don Manuel Fernández Núñez, en la parte llana y vitivinícola de León, ocurría algo semejante, siendo también allí costumbre el volver de la vendimia con la cabeza coronada de ramos y pámpanos.

Enramadas y mayos

La semejanza de las fiestas de fines de cosecha y las de primavera es clara y se manifiesta en la costumbre de enramar que hay en unas y otras, en la de plantar grandes árboles que son como los presiden-

---

juicio, son los cantos de aradas, muelas, carros, acarreo de mieses y siega que da Ledesma en su *Folklore o cancionero salmantino,* Madrid, 1907, pp. 113-128. Compárese con Federico Olmeda, *Folklore de Castilla o cancionero popular de Burgos,* Sevilla, 1903, pp. 46-53.

[24] *Epist.*, II, 1, 139-146.

[25] E. Carré Aldao, «Prácticas y costumbres», en el tomo general de la *Geografía general del reino de Galicia,* Barcelona, s. a., p. 733.

tes de ellas, en la de encender hogueras y en las danzas y comidas especiales que se verifican en ambas.

Al enramar por galantería en la época de la cosecha alude Antón cuando dice en la jornada tercera de *La luna de la sierra* de Vélez ya citada:

> Bien podrían
> Perdonar a las casadas:
> Que ya sé que a las doncellas
> Les hacen versos y enraman
> Las puertas[26].

Hay puntos en los que el árbol llamado «mayo» en vez de ser colocado en el mes correspondiente se ponía con motivo de las fiestas patronales: tal ocurría, según los informes que se han recogido, en lugares de las provincias aragonesas, en Santander y Asturias.

En Santander, la «maya» es un árbol que aparece en la romerías de ciertos pueblos. En Asturias aparece en las fiestas de barriada, y en Aragón, el «mayo» adorna el lugar donde se verifican los «dances», bailes de los que luego he de hablar. Este mayo es propiamente el que en regiones de Europa recibe el nombre claro de «mayo de la cosecha», sobre el que Mannhardt y Frazer reunieron abundantes datos[27].

Dada la relación que establecemos entre las fiestas de cosecha y las patronales no chocará que el «mayo de la cosecha» haya pasado a éstas. Podemos poner aún otros ejemplos particulares que precisen la idea de él. El día de San Lorenzo, es decir, el 10 de agosto, lo celebra como festividad patronal el pueblo montañés de Pujayo, en cuyo término hay una ermita dedicada a aquel santo.

Pues bien, la víspera se coloca en el lugar de la fiesta un árbol, al que llaman «maya», que en la parte más alta ostenta una bandera, una jaula con un gallo y, al lado de la jaula, una rosca de harina de trigo y huevo en que el gallo pica, todo lo cual constituye el premio de aquél de los mozos que consigue cogerlo subiendo por el tronco. Rodean luego las mozas al árbol y cantan, terminando todo en baile general y en la venta del árbol[28]. En Llanes (Asturias) es también en el mes de agosto, en la fiesta patronal, cuando los mo-

---

26 *Dramáticos contemporáneos a Lope de Vega*, II, en BAE, XLV, p. 188*b*.

27 J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, Part I. «The Magic Art and the Evolution of Kings», II, Londres, 1932, pp. 48 y 71.

28 Tomás MAZA SOLANO, «El auto sacramental *La maya* de Lope de Vega y las fiestas populares del mismo nombre en la Montaña», en *Boletín de la biblioteca de Menéndez Pelayo*, XVII, Santander, octubre-diciembre de 1935, pp. 353-385.

zos cortan un árbol al que denominan la «maya» y que se coloca en la plaza[29].

El carácter agrario, de elementos de fiesta de cosecha, de estos «mayos» asturianos y santanderinos es evidente. El gallo que se colocaba en él de la romería de Pujayo, junto con la rosca de harina, son elementos típicos. Pero, por si esto fuera poco, existen referencias a costumbres de Castilla que no dejan lugar a dudas.

Un informe general de Castilla la Vieja, en publicación no especializada en folklore, dice: «Es costumbre muy extendida la que se llama de la *cucaña*. Para celebrar la determinación del acarreo de las mieses desde el campo a la era, los agosteros adornan con cintas y pañuelos el último carro; las mujeres van detrás cantando y en la era le dejan con sus adornos hasta llegar la noche»[30]. La palabra «cucaña» no parece muy antigua en castellano, pero la costumbre que aquí se describe sucintamente sí lo es. Hay un cartón de Goya, que fue muy aficionado a reproducir escenas populares y de cosecha particularmente, que se titula «La cucaña» y que en realidad representa a un «mayo» de la cosecha, colocado en una era. No nos ha de chocar por eso que en la escena 1.ª del acto I de *La dama del olivar* de Tirso de Molina, se figure una fiesta aldeana en honor de la Virgen de septiembre, apareciendo las calles cubiertas de enramadas y árboles[31], ni que, en tierra de maragatos, a la ronda que hacen los mozos el día de la fiesta patronal le llamen la «arboleada» en vez de la «alborada». En semejante cambio creo que hay que ver el efecto de una etimología popular[32].

En Aragón, en general, son corrientes en las fiestas veraniegas las cucañas, «mayos» o troncos de árbol por los que trepan —dice un autor— los diestros para coger el galardón; el juego de pelota y el tiro del barrón o la barra. Otras veces la resistencia se prueba en las carreras pedestres. «El premio consiste en una cantidad en metálico y la torta que se coloca al término de la carrera se regala a una moza, a un rico vecino o a un forastero»[33].

Esta asociación de los «mayos» con juegos no es ni mucho menos fortuita. Un informe particular de Alquézar y los pueblos próximos

---

[29] C. CABAL, *Las costumbres asturianas, su significación y sus orígenes. El individuo*, Madrid, 1925, pp. 67 y 71.

[30] En el tomo «España», XXI de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Barcelona, 1923, p. 474*a*.

[31] *Comedias*, II, en la «Nueva Biblioteca de Autores Españoles», IX, Madrid, 1907, pp. 208-209*b*.

[32] Santiago ALONSO GARROTE, *El dialecto vulgar leonés hablado en la Maragatería y tierra de Astorga*, pp. 126-127.

[33] Ricardo DEL ARCO, *Aragón: geografía, historia, arte*, Huesca, 1931, p. 184.

a éste de la provincia de Huesca dice que allí llaman «mayo» a un «árbol» muy alto, esbelto, generalmente un chopo, que se pone en la plaza de los pueblos el día de la fiesta mayor y que está plantado algunos meses; el tronco sólo sostiene las ramas más altas, pues se cortan las inferiores. A veces se ponen en lo alto pollos y hay apuestas y premios para los mozos que saben llegar a cogerlos. «*En agosto* es cuando más pueblos ponen su mayo»[34].

Hogueras y árboles de fuego

En la Maragatería, a la fiesta de la colocación y del árbol la denominan la «hoguera». La víspera marchan los mozos del pueblo a cortar el árbol fuera del pueblo y lo limpian de ramas y follaje. Y el mismo día patronal, de mañanita, varios de ellos lo conducen sobre sus hombros, rodeados de las muchachas ataviadas con sus mejores trajes que forman una especie de procesión y que, al son de panderos adornados, cantan canciones como ésta:

Esta hoguera que traemos
de tan mágico verdor
es prueba de nuestro amor
por lo mucho que os queremos...
En la hoguera que llevamos
entre fuegos y loores
a nuestros antecesores
un recuerdo tributamos...

Plantan frente a la iglesia el tronco y siguen las canciones conceptuosas: mas luego formando un círculo mozos y mozas, ellos a un lado y ellas a otro, cantan:

Quien rodease esta hoguera,
buen San Juan verde le venga,
y buena pascua florida,
y florida pascua buena.
Cortada cabe la orilla
por un galán de esta villa,
y plantáronla galanes,
¡la flor y nata de Llanes...!

En época más antigua que aquella en que se recogió este informe cantaban además:

---

34 De un vocabulario de don Ricardo del Arco.

Vamos a rodear la hoguera
Venga a rodearla el que quiera...
Tiene un cerquillo de flores,
mal moro, no me lo robes.
Por una dama arreglado...
— Mal moro...
— En la quima colocado...
— Mal moro...
Tiene un cerquillo de flores,
¡mal moro, no me lo robes...!

Aun cuando el tronco no se quemara, bien claramente indica el nombre de «hoguera» que antes sí sufría la cremación, como la sufre en numerosos países el mayo, el árbol de San Juan y el de la cosecha. Con éstos se relacionan otras clases de árboles que aparecen en las fiestas populares veraniegas: los «árboles de fuego». El varias veces citado folklorista señor Fernández Núñez me indicó hace mucho que en numerosos pueblos de la provincia de León, en la fiesta patronal, se coloca en la plaza un palo al que se denomina «árbol de fuego» y al que se cuelgan haces de paja y un pellejo de vino untado con pez, palo que se hacer arder entre el regocijo general. En la zona denominada la Ribera, en el palo se colocaba una figura o pelele caprichoso del que se decía que representaba al alcalde. La gente «adoraba» al palo y luego le prendía fuego. Esta «adoración del palo» constituía, según él, una de las cosas más extrañas que se podía ver.

Acto análogo tenía lugar en las montañas de Cataluña, en la provincia de Lérida, donde se celebraba uno denominado «Ball de la Teya» o tea, el día de la víspera de las fiestas patronales al anochecer, que don Aurelio Capmany ha descrito, y que ofrecía estos curiosos caracteres. Se escogía un hermoso pino entre los de un bosque del término, que una vez cortado se colocaba en una cima cercana al pueblo, poniendo a su derredor gran cantidad de ramaje seco. Al anochecer éste se encendía, dándose a la hoguera el nombre de «farell» = faro. Desde el instante que los vecinos del pueblo la veían, sin distinción de edad, se encaminaban hacia ella. Cogían un tronco grueso que se colocaban atravesado entre las espaldas, resguardando el cuello con un manojo de hierba fresca, tronco que estaba abierto por los dos extremos. Así, en fila, todos los hombres, al son de una música especial, se dirigían hacia el monte danzando. Y al rodear la hoguera encendían un extremo del tronco que cargaban sobre sus hombros y al punto, con ritmo vertiginoso, volvían hacia el pueblo y atravesando calles y plazas daban una vuelta a la iglesia y otra a la plaza mayor y hasta que se apagaban las teas no

terminaban la danza, fatigadísimos. A la cabeza de ella debía ir el hombre·casado más recientemente, que tenía la obligación de costear pan y vino para todos, celebrándose la comida al final[35].

Éste es un típico caso de vieja adoración al árbol de la cosecha. Más al oeste del Pirineo nos encontramos, al final de la siega, una fiesta del «ramo» muy significativa. Sobre ella ha recogido informes concretos R. Violant y Simorra, del que es el texto que sigue: «Cuando los segadores aragoneses, estando en su labor, encontraban el ramo colocado el Domingo de Ramos en medio del campo, rodeaban el símbolo bendito y rezaban un padrenuestro y un avemaría por el alma de los difuntos de sus dueños. Después bebían un trago de vino y reanudaban el trabajo (Alquézar). En Ansó lo rodeaban bailando y le echaban vino encima, ceremonia ritual que recibía el nombre de *o baile o Ramo* (el baile del Ramo). En Gistaín, al encontrarlo los peones, si no ha granizado sobre el campo, riegan el ramo con vino; después beben ellos y rezan un avemaría. De forma parecida se hacía en todos los pueblos del valle de Noales, hacia el Pallars occidental. Cuando un segador encontraba una crucecita bendecida por San Pedro Mártir, gritaba: "¡A beber!" Todos los jornaleros acudían y, rodeando el símbolo, bebían en honor suyo, pasándose el porrón del uno al otro. Después los hombres se descubrían, rezaban un avemaría y reanudaban el trabajo, repitiendo la ceremonia por cada crucecita que encontraban en el campo»[36].

El «ramo» y las fiestas de mujeres

Es curioso señalar por otra parte cómo en Castilla hay algunas fiestas veraniegas de mujeres que parecen corresponder con las invernales y en las que aparece como emblema un árbol. En un libro del historiador soriano don Nicolás Rabal, se lee lo siguiente: «La villa de Vinuesa tiene un monte pinar que adquirió por donación del rey D. Juan II, pero además posee otro pinar colindante con el de Covaleda. Pretendiendo los de este vecino pueblo tener a él más derecho, se lo disputaron con las armas en la mano, originándose con este motivo una refriega sangrienta. Ya estaban a punto de vencer y arrollar los hombres de Covaleda a los de Vinuesa, cuando las mujeres de éstos, entrando de repente en su ayuda, rechazaron a sus con-

---

35 Aurelio Capmany, «El baile y la danza», en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, pp. 314-315.

36 R. Violant y Simorra, *El Pirineo español*, Madrid, 1949, pp. 489-490 (capítulo X).

trarios y obtuvieron la victoria. Desde entonces, el pinar quedó por los vecinos de Vinuesa, y en memoria de esta acción heroica de las mujeres, en la fiesta anual de San Roque, se repite entre otros festejos el simulacro de la *pinochada*. Ésta consiste en que el día de la función muy de mañana, van los mozos y las mozas al pinar, donde éstos proveen a cada una de su correspondiente ramo de pino o pinocho. Vueltas así las mozas armadas a la villa, donde las espera todo el pueblo, se dirigen a la plaza, y a una señal convenida, que es la de enarbolar una bandera, emprenden todas juntas la persecución de los hombres, que simulando miedo huyen por las avenidas, no sin dejarse dar alcance, así que las mujeres les dan en las espaldas con la copa del pinocho. Dicho se está, que si divisan entre los forasteros convidados a alguno de Covaleda, se dirigen hacia él y le persiguen hasta alcanzarle con mucho empeño»[37].

Además de los citados árboles de la cosecha, existe en el norte de España, sobre todo, un género de ofrendas a las que se ha hecho alusión antes. Me refiero a los «ramos» del tipo de los que se bailan en las bodas de Galicia. He aquí cómo los describe, refiriéndose a Asturias, el musicólogo don Eduardo M. Torner: «Es general en Asturias la costumbre del *ramo*, en el día de la fiesta mayor de cada pueblo. Algunos días antes del de la fiesta, varias muchachas, previamente concertadas, postulan por las casas de los vecinos demandando harina de trigo. Una vez terminada la postulación, elaboran el pan, dividiéndolo en bollos o roscas de un regular tamaño. En la mañana del día de la fiesta estos bollos son llevados a la iglesia, pendiendo de un alto palo o distribuidos en un aparato consistente en tres bastidores triangulares, unidos superiormente por uno de sus vértices, de cuyo centro parte el palo o mástil que sirve para portarlo. Los bollos van adornados con cintas de diversos colores, flores, ramos de laurel, etc. He aquí la significación de la palabra *ramo*, aplicada a este sencillo aparato o simple palo de que penden los panes.

»Durante la misa se coloca el *ramo* cerca del altar, a fin de que el oficiante lo bendiga. Una vez terminado el santo sacrificio se organiza la procesión, cuyo recorrido, en la mayor parte de los pueblos, se limita a la circunvalación de la iglesia, e inmediatamente detrás de los sacerdotes marcha el sacristán llevando en alto el *ramo*. Preceden a éste, cantando y acompañándose con panderos y castañuelas, las muchachas que realizan la postulación de la harina y la confección del pan.

---

37 Nicolás RABAL, *España: sus monumentos y artes - su naturaleza e historia: Soria*, Barcelona, 1889, pp. 154-155, más la lámina intercalada.

»Terminada la procesión, el sacristán queda en el atrio de la iglesia con el *ramo* y comienza a subastarlo en público, destinándose el dinero a sufragar los gastos que la fiesta religiosa haya ocasionado»[38].

Ofrendas semejantes hallamos en León y Castilla la Vieja, y en Galicia se relacionan estrechamente con las de mayo. Por ejemplo, en Ricosende, con motivo de la romería de Santa Elena (3 de mayo), salen unas mozas, como en Asturias, llevando el ramo al son de un canto especial[39]. Las ofrendas de «ramos» se siguen haciendo hoy en multitud de romerías asturianas.

Banquetes y repartición de manjares

La repartición de manjares relacionada con estos ramos —y que es también característica de los antiguos ritos de cosecha o agrícolas en general— se halla extendidísima en España y adquiere, en ocasiones, aspectos extraños.

No voy ahora a recordar sino dos casos cogidos de anotaciones hechas para un trabajo que tengo en proyecto. Varios más pueden verse en otras partes de este mismo libro.

En el pueblo de Arañuel (provincia de Castellón) observaban así la fiesta de Santa Quiteria, el 22 de mayo. Los vecinos presentaban al cura una porción de trigo que se reducía a harina, se amasaba y luego se bendecía y se repartía en la iglesia a todos los fieles, una vez convertido en pan. En el mismo pueblo, el día de Santa Bárbara, todos los vecinos tenían en la casa del ayuntamiento una comida abundante, presidida por el rector de la parroquia, que era también el que disponía a qué hora se debía celebrar y que presidía, además, una cofradía que el día anterior celebraba función de aniversario por los difuntos de la misma. En dicha comida se debía observar un sepulcral silencio[40].

En la villa de Castrogonzalo (provincia de Zamora), con motivo de la festividad de Pascua de Resurrección tenían lugar algunas muy curiosas prácticas que se hallan descritas, asimismo, en el Madoz: «... el primer día de Pascua de Resurrección entrega el alcalde el bastón a un mozo, que por los tres días ejerce autoridad, limitada a

---

38 Eduardo M. Torner, «La canción tradicional española», en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, p. 81, nota 76, más la fotografía.

39 E. Carré Aldao, «Prácticas y costumbres», en el tomo general de la *Geografía general del reino de Galicia*, Barcelona, s.a., p. 725.

40 P. Madoz, *Diccionario...*, II, Madrid, 1845, p. 449.

presidir la comitiva que lleva el predicador de Semana Santa cuando sale a pedir la aleluya; a esta comitiva compuesta de todos los concejales, incluso el alcalde y cura párroco más antiguo, se agrega otra compuesta de tantos mozos cuantos son los individuos de ayuntamiento, pidiendo también la aleluya para ellos; no hay vecino, especialmente las mujeres, que no se esfuerce en darles bollos y huevos, con tal abundancia que suelen reunir hasta un centenar de docenas: esta abundante provisión se ha de consumir, con el agregado de mucho vino, en el baile que se celebra la tarde del mismo día en la plaza pública, acto que preside el alcalde mozo, sentado con otros de su edad en un banco puesto para el efecto: los mozos eligen entre ellos, en presencia del alcalde y previo su consentimiento, dos o tres cocineros que reducen los huevos a tortillas: éstas las reparte el alcalde, sin más instrumento cortante que sus dedos, entre las mozas, en los intervalos de cada tanda»[41].

Este alcalde de mozos de Castrogonzalo se puede relacionar con otros personajes de que se trató en *El Carnaval*. En el lugar de Orante (provincia de Huesca), llamaban «adelantados» a los jefes de la romería de Santa Orosia que van a venerar a la santa a Yebra y Jaca[42].

En Librilla, pueblo situado no muy lejos de Murcia, el día de San Bartolomé se celebra un rito conocido con el nombre de «las pitanzas». Desde muy temprano las autoridades municipales recorren las calles recogiendo harina: cada vecino la da en proporción a su piedad o estado económico. Las sacas de harina se llevan al horno para amasar las pitanzas, es decir, unos panes de seis onzas, que se distribuyen a primera hora de la tarde: hay años de escasez en que no se reparten más de cien kilos, pero en los de abundancia se dan hasta quinientos. Su mala calidad hacía, sin embargo, que ni los mendigos los estimasen, y así se arrojaban a voleo por los mozos desde el muro del reloj. Según la piadosa opinión, la costumbre se remonta a un año de gran escasez y sequía en que los vecinos prometieron al santo patrón hacer una limosna a los pobres si les libraba de semejantes calamidades, como les libró[43].

---

41 P. Madoz, *Diccionario...*, VI, Madrid, 1847, p. 222.

42 P. Madoz, *Diccionario...*, XII, Madrid, 1849, p. 290.

43 Raimundo de los Reyes, «Las pitanzas de San Bartolomé en el pueblo de Librilla», en *Estampa*, año III, núm. 148 (11 de noviembre de 1930), 1 pág., 3 fotos (de Garay).

Expulsiones

Las fiestas de cosecha, como tantos otros elementos de la vida popular, no han sido estudiadas de modo sistemático en España y, por lo tanto, tampoco se ha podido establecer la relación de algunos de los ritos que las caracterizan con otros de intención general parecida: por ejemplo, los «ritos de expulsión». La idea de que los males pueden expulsarse mediante uno de éstos se halla muy extendida. Pero la de que el «hambre» como mal, pueda ser expulsada de una comunidad en el momento de la cosecha precisamente, presenta unos rasgos que hasta cierto punto son lógicos y que se encuentran en ritos de ciertas comunidades españolas y en otros de pueblos lejanos en el espacio y en el tiempo, dentro del área mediterránea.

Don Simón de Rojas Clemente, naturalista valenciano de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en una historia que dejó manuscrita (o esbozada tan sólo casi) del pueblo de Titaguas, y de la que he tomado algunos datos sobre costumbres populares locales, dice que en el dicho pueblo en su época tenía lugar la costumbre siguiente: «El primer día de fiesta que sigue a la primera parva o trilla (la del trigo), amanece Lázaro (símbolo del hambre) arrimado a una pared (esquina de la plaza de la Carnicería, frente a la calle del Empedrado) o a la olivera de la plaza del Charradero, vestido a lo ridículo, con un cartelón en el pecho que anuncia su fuga de abajo hasta el Vallecillo: se le apalea. En 1825 amaneció en 2 de julio y se le cantó por la noche larga albada, cosa no oída antes; bien que tampoco su figura había remanecido más de otra u otras dos veces en treinta años»[44].

Y poco más abajo dice: «Apenas se trilla la primera parva en cada año, se despacha a *Lorenzo,* símbolo del hambre, representado por su figurón, que colocan contra la olivera»[45]. Hay algo contradictorio en los dos informes. En uno se asegura que la expulsión del hambre era anual, en otro que se hacía de tarde en tarde. En el primero se le llama Lázaro a su representación, en el segundo Lorenzo. Pero sea el que fuere el más exacto, quiero señalar la semejanza de la costumbre valenciana con la que tenía lugar en el pueblo de Plutarco, en Queronea, con análogo fin. Dice aquél que para expulsar

---

[44] Agustín F. Barreiro, «Un capítulo de la historia inédita de Titaguas, por D. Simón de Rojas Clemente», en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias,* XI, Madrid, 1932, p. 127.

[45] Agustín F. Barreiro, *op. cit.*, p. 132.

el hambre era uso conducir a un esclavo de puerta en puerta, esclavo al que se golpeaba con varas de «agnus castus», y a la vez se decía: «¡Fuera el hambre, dentro la riqueza y la salud!», fórmula que recuerda algunas propias del momento de saltar la hoguera la noche de San Juan[46].

El rito de expulsión puede también realizarse por motivos tales como pestes, epidemias, guerras: pero éstos deben ser separados cuidadosamente de los fijados por el calendario, entre los cuales habría que colocar asimismo los relativos a la expulsión del Año Viejo, que recuerdan, por otro lado, a las quemas de Judas, destrucciones de peleles en San Juan y la quema del Carnaval, que en cada ocasión tienen un significado concreto.

Al Año Viejo se le ha representado por pellejos que ardían, de un lado. De otro, por peleles o muñecos burlescos.

«En Gazeo (Álava) —indicaba Barandiarán en su breve estudio sobre el tronco de Navidad, de 1922— existe la costumbre de hacer entre varias familias una gran fogata después de la cena de la noche vieja. Arrojan en ella castañas y, luego de asadas, las comen. Los chicos encienden pellejos viejos y colocándolos en la punta de un palo, los pasean por todo el pueblo gritando: ''erre pui erre, quémale el culo al año viejo''. En Onraita hacen esto mismo. En Garayo los mozos hacen unos monigotes que dicen representan el año viejo; y los queman diciendo: ''erre pui erre''. También en Amasita existe la costumbre de quemar un pellejo, y con la pez que cae al quemarlo manchan las puertas. Entre tanto cantan: ''Erre puyerre, a quemar el culo a Putierre''»[47].

Los folkloristas gallegos han registrado un rito parecido a los anotados en Álava por Barandiarán: «En Becerreá (Lugo), y no sabemos si en algún otro sitio —dice el señor E. Carré Aldao—, hay la fiesta curiosísima de llevar los mozos de una parroquia a otra limítrofe un muñeco de paja, personificando *O ano vello* (año viejo). Los agasajados suelen tomarlo como una ofensa, y en este caso, concluye... con una refriega lo que debiera ser diversión...»[48]. Con esta

[46] PLUTARCO, *Quaest. conv.*, VI, 8, 1: θυσία τις ἔστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ τῶν δ'ἄλλων ἕκαστος ἐπ'οἴκου · καλεῖται δὲ βουλίμου ἐξέλασις · καί τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες ἔξω βούλιμον ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν.

[47] BARANDIARÁN, «Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las festividades populares», en *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*, II, 1922, p. 134. Federico DE BARÁIBAR, *Vocabulario de palabras usadas en Álava*, p. 213 (s.v. «Puyerre»), se ocupa de esta costumbre y señala que la palabra «puyerre» viene del vascuence: «erre epurdi erre» = 'a quemar el trasero, a quemar'.

[48] E. CARRE ALDAO, «Prácticas y costumbres», en *Geografía general del reino de Galicia*, I: Reino de Galicia, Barcelona, s.a., p. 760.

costumbre parecen estar relacionadas otras de fecha próxima, pero que han perdido significado concreto[49]. Las expulsiones rituales, dentro del calendario agrícola y festivo, nos hacen ver conexiones de distintas clases. Pero el estudio de los ritos de cosecha en sí nos lleva a establecer otras que también obedecen a una lógica interna muy ceñida, como se verá en el capítulo siguiente.

[49] En la Ribera de Navarra se quemaban pellejos el día de la víspera de la Inmaculada, el 7 de diciembre. A ésta llamaban en Mendaria «la Virgen de los Botarrones», en consecuencia. Se encendían previamente grandes hogueras y cuando estaban en auge se acercaban jóvenes y viejos a ellas con cueros, botas, etc., atados a una cuerda y los hundían entre las llamas. Cuando la pez había prendido sacaban la corambre y le daban vueltas sobre la cabeza o iban por la calle corriendo: hace cosa de veintitantos años se prohibió la costumbre por sucia y peligrosa. J. M. IRIBARREN, «El folklore del día de San Juan», en *Príncipe de Viana,* III, núm. 7, Pamplona, 1942, página 6 de la tirada aparte.

CAPÍTULO III

COSECHA Y RITOS NUPCIALES

TRIGO Y FECUNDIDAD: LOS EPITALAMIOS

La conexión de la idea de cosecha con la de fecundidad y, por lo tanto, con la de ciertos ritos y concepciones en torno a nupcias, bodas y sus fiestas, es algo que se establece de modo claro, examinando algunos textos folklóricos de dististas épocas, que, en primer término, se refieren al *trigo* como fruto representativo de la fecundidad y al rito de arrojarlo a los novios. De esto se dijo algo en el libro sobre *El Carnaval*[1]: romance de las bodas del Cid, por un lado; canción que da Tirso en *La mejor espigadera,* por otro, informe de don Joaquín Costa sobre algunos pueblos de la Mancha, tales como Alcázar de San Juan. Todos estos textos se refieren al acto de arrojar trigo *sobre la novia,* durante la fiesta de boda, acto que se registra en otras partes de Europa. En el viejo librito de Angelo de Gubernatis sobre los usos nupciales de Italia, comparados con los de otros pueblos indoeuropeos, se da como existente en Cerdeña y Sicilia[2]. En otra obra del mismo da la estrofa de un epitalamio de la isla de Córcega, que se recitaba poco antes de la comida nupcial, en el momento de verter un puñado de trigo sobre la cabeza de la novia:

Dio vi colmi d'ogni bene,
Figli maschi in quantità,
Senza duoli e senza pene,
Dio vi accordi lunga età
Poi vi accolga in Paradiso
L'un dall'altro mai diviso[3].

---

[1] Primera edición, Madrid, 1965, pp. 67-68 (1.ª parte, cap. IV).

[2] *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei,* Milán, 1869, p. 156.

[3] A. DE GUBERNATIS, *La mythologie des plantes,* II, París, 1882, p. 166.

El objeto de semejante acto es el siguiente: el asegurar la fecundidad de la desposada (que es lo más importante para una familia campesina) y la felicidad conyugal: la fecundidad mediante el puñado de trigo, expresión de una vida en germen, y la felicidad mediante las palabras que constituyen un típico y clásico epitalamio.

Vale la pena de indicar también cómo en España los cantos nupciales, de que nos ha conservado muestras abundantes la literatura clásica, están llenos de alusiones a la agricultura, al ideal que puede tener un labrador. No creo que estará de más recordar algunos ejemplos.

De los epitalamios indicaba Covarrubias, a comienzos del siglo XVII, que «oy día se usa en las aldeas de Castilla la vieja, donde yo he oydo muchos que los cantan los moços, y las donzellas, y las casadas, quando les van a ofrecer, o dar la redoma. Entre otros ay uno cuyo tema es:

Que si linda era la madrina
Por mi fe, que la novia era linda»[4].

La manera de decirlos se indica en el acto I de *El hijo de los leones,* donde hay una escena de boda villanesca:

(... salen Bato, Flora, Riselo y los Músicos y un Cura.)

Músicos: Al cabo de los años mil
vuelven las aguas por do solían ir.
Diga su coplita el cura,
que aún está lejos la ermita.

El cura recita una copla, algo burlesca, y luego el labrador Bato otra de requiebro[5]. Uno de los epitalamios lleno de alusiones agrícolas, es el que se transcribe en *El tirano castigado* del mismo Lope, acto II:

A la novia y al novio
les guarde Dios,
y al que no dijese amén
no le guarde, no.
Al novio garrido
y a la novia bella,
que parecen juntos

---

4 S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española,* ed. Martín de Riquer, Barcelona, 1943, p. 528*a*.

5 *Obras de Lope de Vega* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas,* XII, Madrid, 1930, p. 273.

el sol y la estrella,
más frescos que mayo,
más dulces que almendras,
más blancos que natas
y cuajada fresca,
el cielo les guarde
y les dé y ofrezca
buen vino en las viñas,
buen trigo en las eras,
buen aceite en casa,
buen puerco y manteca,
buen hijo arzobispo
si sigue la Iglesia,
maestre de campo
si fuere a la guerra,
y toda la aldea,
diga lo que yo
y a quien no dijere amén
no le guarde, no[6].

En la jornada 3.ª de *El molino* hay este otro epitalamio, con posibles alusiones al rito de arrojar trigo sobre la novia:

Esta novia se lleva la flor,
que las otras no.
Bendiga Dios el molino
que tales novias sustenta,
Muelan su harina sin cuenta
a costa de tal padrino.
Del trigo que muele amor
éstas muelen de lo fino,
que las otras no[7].

Aquí, cuando menos, se compara la novia al grano, al trigo, y se establece una relación entre el amor y la vida agraria.

El amor matrimonial y el trabajo en pueblos como los castellanos en que la constitución de la familia es más bien una cuestión económica que una cuestión pasional, van tan estrechamente ligados que hay regiones en las que la ceremonia de arrojar el trigo sobre la desposada o el desposado adquiere un carácter puramente agrícola, es decir, que con ella se pretente ante todo que sean un modelo de labradores. Tal ocurría en la Cabrera baja donde, cuanto se concertaban las bodas, los padres de los novios, y si no los ha-

6 *Obras de Lope de Vega,* etc., ed. cit., IX, Madrid, 1930, p. 746.
7 *Obras de Lope de Vega,* etc., ed. cit., XIII, Madrid, 1930, p. 93.

bía un amigo, arrojaban sobre la cabeza de los dos el puñado de trigo, no deseándoles fecundidad o dicha, sino pronunciando simplemente este voto austero: «Dios vos faga buenos labradores»[8].

PAN DE BODAS: CORRIDAS DE ROSCA

Es evidente, sin embargo, que el objeto primordial de arrojar el trigo era asegurar la fecundidad, como creo que también es claro que el rito de que los novios comieran el pan de boda tenía el mismo fin. No puede ser más significativo el hecho de que los «vaqueiros de alzada» de Asturias, en el siglo XVIII, según revela Jovellanos, hacían un pan de éstos con una porción de aspecto claramente fálico que se obligaba a comer a la novia, en medio de las bromas generales[9]. El pan, como en otros casos, tenía alguna parte con forma alusiva[10]. El texto, pudoroso, de Jovellanos, dice así: «Hay quien diga que en el convite general de este día se sirve un pan o bollo, que a manera de *eulogia* se reparte en trozos a los convidados, y reservándose una parte muy señalada para la novia, se le hace comer en público, graduando de melindre la resistencia de la honestidad. Grosera e indecente costumbre, si la forma es cierta, que no supone grande aprecio de la modestia y el pudor, pero que por lo mismo dista mucho de la primitiva inocencia, y hace sospechar que a la sombra del regocijo pudo introducirse el descaro entre los brindis y risotadas del convite»[11].

Hay alusiones abundantes al pan o la rosca de la boda en canciones que pueden encontrarse también transcritas en comedias, y tanto en ellas como en los refranes, no deja de reflejarse cierto pesimismo.

Sirva de ejemplo la que hay en el acto tercero de *La discordia en los casados* del siempre citado Lope:

> Estad muy alegre
> dichosa y bella novia

---

8 Federico ARAGÓN Y ESCACENA, *Entre brumas* (novela), Astorga, 1921, páginas 167-168.

9 Juan URÍA RIU, «Sobre una costumbre nupcial entre los vaqueiros de Alzada, de Asturias, desaparecida», en *Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, VII, Madrid, 1928, pp. 69-74.

10 Una pequeña bibliografía sobre el pan de boda en general en Europa y particularmente en España da Eugeniusz FRANKOWSKI, «Los signos quemados y esquilados sobre los animales de tiro de la península ibérica», en *Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, X, Madrid, 1916, p. 285, nota.

11 «Carta novena. Sobre el origen y costumbres de los vaqueiros de alzada en Asturias», *Obras* de D. Gaspar Melchor DE JOVELLANOS. II, en *BAE*, L, p. 304*ab*.

en tanto que coméis
los picos de la rosca.
Huya toda tristeza
de vuestro rostro agora
que aún agora no es tiempo
para que estéis celosa.
Poneos vuestras galas
que hacéis mil envidiosas,
en tanto que coméis
los picos de la rosca [12].

La rosca es la rosca de bodas, como se desprende de los versos que dice la novia, Celia, a continuación:

Cuando Perol, Siralbo,
de esta montaña sola
a la Corte se iba,
por verme tuya toda,
me dijo con sus celos
sacudiendo la cola,
aunque se despejaba
como rocín con mosca:
«Ríe, Celia, que aún comes
las roscas de la boda [13].

La popularidad de este epitalamio poco tranquilizador se aprecia claramente, porque Gonzalo Correas dice esto al explicar la frase: «El pan de boda»: «Por el placer, y buen tiempo primero del casamiento, y por lo que entonces hay que comer de lo que los dieron. Y se varía de muchas maneras: aún comen el pan de la boda; aún dura el pan de la boda; acabaráse el pan de la boda; acabóse el pan de la boda» [14]. El mismo trae estos otros dichos: «Pan de boda, carne es de buitrera. Quiere decir que engaña al que se casa aquel tiempo primero, y queda preso para toda la vida.» «Pan de boda, otro lo coma. El que teme la carga del casamiento» [15]. Un romance jocoso, anónimo, sobre la joven mal casada, dice:

acabado el pan de boda
volvióse de espaldas marzo
y hallóse la cuitadilla
esclava de un sucio trasgo [16].

---

[12] *Obras de Lope de Vega*, etc., ed. cit., II, Madrid, 1916, p. 152.
[13] *Ibid.*, p. 152.
[14] Gonzalo CORREAS, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*, Madrid, 1924, p. 567*a*.
[15] *Ibid.*, p. 380*a*.
[16] *Romancero general selecto*, Barcelona, 1885, p. 301.

No me he de detener a exponer los abundantes ritos paralelos a éste que se pueden encontrar por toda Europa, del que acaso la «confarreatio» sea uno básico. De lo dicho puede deducirse que el cereal, el grano, el trigo particularmente, ha sido considerado como un ejemplo de fecundidad y que por eso se ha utilizado en ritos nupciales y en ritos agrarios.

Pero lo que interesa ahora es establecer con claridad la relación de algunos ritos veraniegos, de fiesta de cosecha, con los ritos nupciales. Tal relación se aprecia también en ciertos concursos propios de Castilla la Vieja y León particularmente, que conocían con el nombre de «corridas de la rosca» y que se hacían bien por motivo de fiestas de cosecha de verano, bien por motivo de bodas.

He aquí cómo describen tales concursos un folklorista leonés competente de comienzos de siglo y otro contemporáneo, cuyos relatos he combinado.

En la provincia de León, a la tarde de la festividad patronal, o concluidas las labores del campo, en un pueblo cualquiera, al que concurren bastantes gentes de los alrededores, salen todos los mozos a disputarse un premio en concursos de carreras, luchas y lanzamiento de barras. Es en las *eras* o en alguna pradera llana donde tiene lugar el festival. Los pueblos concurrentes preparan una gran rosca, adornada con cintas o lazos de colores vivos, que constituye el premio y que en el momento de abrirse la pugna toma en sus manos un mozo que, alzándola a la altura de su cabeza, pronuncia arrogantemente estas palabras: «El pueblo de*** contra España entera, a correr, luchar y tirar la barra.» Esto causa emoción en el público presidido por las autoridades y los más viejos. Hay cuatro encargados de mantener el orden que son también árbitros, para lo que van armados de grandes palos.

Se traza una línea recta en el suelo. Es para la carrera o «corrida de la rosca». En primer término corre un mozo del pueblo con otro de fuera. Se colocan los dos tras la línea con el pantalón remangado, camisa y a veces pañuelo a la cabeza. Detrás de ellos se pone el voceador. El término de la carrera lo fija el mozo del pueblo y allí, como meta, se ponen dos con una ancha faja de la que cuelga la rosca. El voceador hace que los dos carreristas pongan un pie en la parte anterior de la línea, el cuerpo inclinado hacia delante y cerrados los puños, y les da la señal de partida golpeando ligeramente sus espaldas. A la tercera señal y anuncio, parten veloces. El que, en medio de la gritería general, llega primero donde la faja y pasa bajo ésta, que es elevada en el momento, es naturalmente el vencedor y tiene derecho a fijar la longitud de la carrera al que salga a competir

con él. Y así continúa el juego hasta que hay un vencedor finalista.

Después de la comida viene la lucha. La lucha se hace en medio de un corro. Los luchadores llevan calzón corto y unas amarras en la cintura, delante y detrás. De ellas se agarran y resulta vencedor aquel que consigue que el contrario dé con los hombros en el suelo, cayendo él encima. A esto sigue el tiro de barra y, como fin de fiesta, se da la rosca al que más proezas haya hecho. Pero el premio no se considera individual, sino propio del pueblo del vencedor. De esta suerte la rosca se divide en trozos que se reparten entre los mozos de dicho pueblo y los mozos dan el que les ha correspondido a la chica que más les guste. Las chicas guardan cuidadosamente los pedazos de rosca, pues cuanto más tienen es señal evidente de que más apreciadas son [17]. No es difícil ver en ésta una fiesta típica de fines de cosecha. Como se ha dicho y se demostrará con detalle, los juegos son un elemento primordial en esta clase de festividades agrarias y patronales, y cuando se trata de juegos como éstos en los que la rosca aparece con caracteres semejantes a los descritos es imposible dudar. Ahora bien, esta «corrida» tenía lugar, asimismo, por motivo de bodas. Enrique Gil, en su minuciosa descripción de las bodas de los maragatos, dice que después del acto religioso, «concluida la misa, sale la gente en el mismo orden que trajo, con la diferencia de que el novio y comitiva se quedan a la puerta corriendo el *bollo del padrino,* especie de justa, en que el que más corre a pie se lleva la cabeza del bollo, repartiéndose lo demás entre los concurrentes en menudísimas porciones» [18]. La cosa se repite en la tornaboda con alguna particularidad digna de mencionarse: la de que entonces salen también a festejar a los novios los «zamarrones», aquel linaje de máscaras de que se trató en *El Carnaval.* «Amanece el día de la tornaboda y los esposos, después de almorzar juntos, se encaminan a la iglesia con los mismos trámites que el día anterior, oyen su misa y vuelven a su casa festejados por una comparsa de "Zamarrones", especie de mojiganga que nunca falta en semejantes casos y que les aguarda a la puerta de la iglesia. Al llegar al pueblo se corre el bollo de la boda que la madrina tiene asido en medio del baile y que los mozos de la boda defienden cuidadosamente de las acometidas de los extraños» [19]. Este bollo tiene forma especial, es

---

17 Elías López Morán, «León», en *Derecho consuetudinario y economía popular de España,* II, Barcelona, 1902, pp. 324-326; León M. Granizo, *La provincia de León, paisajes, hombres, costumbres y canciones*, Madrid, 1929, pp. 52-53.

18 Enrique Gil, «El maragato», en *Los españoles pintados por sí mismos,* Madrid, 1851, p. 278*b*.

19 Enrique Gil, *op. cit.*, p. 279*a*.

«un pan de seis libras con forma de pelele con monedas de plata dentro de la cabeza»[20]. La repartición de la rosca en los concursos de verano está relacionada con la comida sacramental de las primicias y con aquellas propias de Carnaval, etc., de que también se trató en el libro consagrado a aquella fiesta. La repartición del bollo nupcial entre los concursantes, de ese bollo con forma humana, también parece un acto sacramental. Costumbres nupciales parecidas hay en todo el Noroeste ibérico.

En el Valle de Somiedo (Asturias) la madrina daba una rosca que comían las muchachas solteras y otra era comida por los mozos. Para ello se ponían en camiseta y calzoncillos. Se enrollaba un gran pañuelo que cogían dos muchachos de las puntas, metiendo la rosca por una de ellas, de suerte que quedara colgando. Salían los concursantes por parejas y un director había, encargado de dar la señal de partida. El vencedor volvía a correr con otro. Ahora bien, sabemos que en el mismo valle estas carreras se celebraban asimismo durante la romería, con las del «ramo», cuyo carácter precisaremos en el capítulo que sigue[21]. En Galicia la torta de bodas, a la que llaman «regaifa» o «regueifa», que tiene un huevo en medio, es disputada por un chico y una chica que se esconden y van cantando cuartetas hasta que se declara a uno vencedor[22]. Este concurso también se celebra con motivo de fiestas patronales, e independiente de él existe la corrida de la rosca[23]. De comidas de tortas o panes especia-

---

20 José ALEMANY, «Voces de Maragatería y de otra procedencia usadas en *La esfinge maragata*, novela de doña Concha Espina de la Serna», en *Boletín de la Real Academia Española*, II, Madrid, 1915, pp. 363-364.

21 C. CABAL, *Las costumbres asturianas, su significación y sus orígenes: el individuo*, Madrid, 1925, pp. 333-334.

22 C. CABAL, *op. cit.*, p. 334. El mismo autor indica que en Asturias, cuando se casa uno que ha dejado a otra soltera con un hijo, al salir de la ceremonia le ponen un carro atravesado en el camino y antes le colocaban un muñeco de paja. Ambos hechos, a los que Cabal no busca explicación, *op. cit.*, pp. 336-337, puede que estén relacionados oscuramente con ciertas bromas y costumbres propias del día de San Juan, etc. Entre los maragatos el día de la boda el novio regala a cada mujer que cumplimenta a la novia un bollo llamado «pica», según Santiago ALONSO GARROTE, *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y tierra de Astorga*, Astorga, 1909, página 223.

23 E. CARRÉ ALDAO, «Prácticas y costumbres», en el tomo general de la *Geografía general del reino de Galicia*, Barcelona, s.a., pp. 740-741 (regueifa de boda), 705-706 (*íd.* de fiesta), 711-712 (carreras de rosca). En Añora (provincia de Córdoba), el amasar el pan de boda constituía un rito verdaderamente notable, para efectuar el cual se reunían las primas hermanas del novio y las amigas más íntimas en la casa de éste con su madre y hermanas, si las tiene. Lo primero que amasaban era una rosca que se entregaba a la novia el día de la boda mismo (unos ocho después) y que ésta tenía gran cuidado de guardar, pues se creía que la felicidad del matrimonio duraba tanto como la rosca: acaso esta creencia se deriva de la consideración de epitalamios como los transcritos más arriba acerca del pan de bodas: sobre la costumbre

les con motivo de fiestas determinadas podría hacerse una enumeración muy cumplida [24].

Que en las ceremonias nupciales se repetían en Castilla y León los ritos de carácter eminentemente festivo ligados a fiestas del año, lo revelan por otro lado la aparición en las bodas de los «zamarrones» a que alude Gil y Carrasco, y otros datos e informes más viejos. En el romance artístico con pretensiones de reconstrucción arqueológica en que se describen las fiestas por la boda del Cid, hallamos descritos una serie de personajes bien conocidos de nosotros, de los que salen con preferencia en las mascaradas de invierno:

Por la calle adonde van
a costa del Rey gastaron
en un arco muy polido
más de treinta y cuatro cuartos.
En las ventanas, alfombras;
en el suelo juncia y ramos,
y de trecho a trecho había
mil trovas al desposado.
Salió Pelayo *hecho toro*
con un paño colorado,
y otros que le van siguiendo
y una danza de lacayos.
También Antolín salió
a la jineta en un asno
y Peláez con vejigas
fuyendo de los muchachos.
Diez y seis maravedís
mandó el Rey dar a un lacayo,
porque espantaba a las fembras
con un vestido de diablo [25].

Vaquillas, botargas, diablillos. Los elementos, en suma, veremos que caracterizan también las fiestas patronales de estío. Insistamos ahora en lo de las corridas de toros nupciales.

---

andaluza referida, Antonio PORRAS MÁRQUEZ, *Prácticas de derecho y de economía popular observadas en la villa de Añora,* Madrid, 1916, pp. 36-38.

[24] Reportajes gráficos de cierto interés son los de M. MARTÍN AGACIR, «El *lunes de aguas,* los charros meriendan el hornazo», en *Estampa,* año VI, núm. 277 (29 de abril de 1933), 1 pág., 3 fotos (de Ansende y Juanes), y Eduardo A. QUIÑONES, «Costumbres españolas. La fiesta del *bollu* en Oviedo», en *Estampa,* año VIII, número 335 (9 de junio de 1935), 1 pág., 2 fotos (de Mena): fiesta y ágape de los alfayates el primer martes de junio, en el campo de San Francisco.

[25] *Romancero selecto del Cid,* con un prólogo de don Manuel Milá y Fontanals, Barcelona, 1884, pp. 57-58, y *Romancero general* de Durán, I, en BAE, X, p. 487*a* (núm. 740).

En el *Poema de Alfonso onceno* se ve lo corriente que era hacer fiesta de toros con motivo de bodas:

E bienen con sus gentes todas
Contra bos e buestros moros,
Commo si fuesen a bodas,
Que ouiessen a correr toros[26].

Pero más tarde todavía la práctica seguía siendo familiar a los poetas, observadores de la vida popular. Que lo de correr toros era propio de bodas lo demuestran estos versos de Gil Vicente:

(Dice un pastor.)

Tú que andas siempre en bodas
Corriendo toros y vacas...[27].

Y la expresión «el novillo de la boda» se encuentra en una bella poesía, de aire popular, de Lope de Vega:

El novillo de tu boda
a tu puerta me cogió;
de la vuelta que me dio
se rió la aldea toda,
y tú grave y burladora,
linda casada,
no dijiste: ¡Dios te valga![28].

No es ésta la ocasión de sentar teorías generales acerca del significado sexual del toro y su posible asociación por tal motivo a ritos nupciales. Bastará hacer ver que éstos y las fiestas de boda en general son de aspecto muy semejante a los de los regocijos públicos de las fiestas patronales de carácter religioso y a las fiestas civiles que se llevaban a cabo en grandes ocasiones, como viajes de reyes, nacimientos y bodas de príncipes, etc. En el sector popular quedan; en el aristocrático, no; menos en el burgués, si cabe.

---

26 Estrofa 1370, *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, en BAE, LVII, p. 518*b*.

27 *Auto pastoril castelhano*, *Obras completas*, edic. de Marques Braga, I, Lisboa, 1956, p. 11, vv. 11-12.

28 José F. MONTESINOS, *Poesías líricas de Lope*, I, Madrid, 1926, p. 42 (introducción).

EMPAREJAMIENTOS: «CEIBAS»

Podría pensarse que la aparición de los «zamarrones» en las viejas bodas sería debida a su calidad de ahuyentadores de los males de todas clases.

Pero además aún hay (y también en León) una práctica curiosísima de fin de cosecha, que tiene un gran interés y que es a la vez un rito sexual: me refiero a la de los emparejamientos o «ceibas». He aquí cuatro informes de autores leoneses que nos hablan de ella. El de don Manual Fernández Núñez dice así: «Las ''ceibas'' o emparejamientos de La Cabrera realízanse después de terminadas las faenas de recolección. Mozos y mozas bailan alrededor de una gran hoguera cierta danza muy original y pintoresca. Durante el baile, cada mozo elige la pareja con la que ha de convivir durante el invierno bajo el mismo techo y hogar, sin que esta unión suponga compromiso ulterior de matrimonio»[29]. Este mismo autor y llorado amigo me comunicó verbalmente que la elección se verificaba tirando el mozo que fuera su gorra, y recogiéndola la chica con la que estuviera de acuerdo, lo cual varía algo el sentido de la elección, tal como aparece en el text¬. Por su parte, don León M. Granizo describe los emparejamientos de la Baña de esta suerte: «Al llegar la época dura de las labores del verano, los mozos de algunos pueblos, cuando se hallan reunidos con las mozas, se tapan la cabeza con una cesta adornada con unos cuernos de buey. Una vez tapados, hacen ademán de acometer a una de aquéllas, hasta llegar a *toparla* (darla con los cuernos). Luego otro y otro y otro, a cada una de las mozas, respectivamente. Desde aquel día, todos los mozos que toparon, pueden dormir en un pajar con las mozas que han escogido en sus topes o simuladas embestidas, sin que los padres, ni allegados de ellas, opongan la menor resistencia»[30].

Evidentemente cada uno de estos informes proviene de lugar distinto. El de don Federico Aragón y Escacena tampoco es igual a ninguno de ellos, pues nos dice que en La Cabrera baja denominan «ceibas», al «emparejamiento, *como perdices,* de mozos y mozas, que desde el primero de mayo hasta el mes de octubre duermen juntos por los ''palleiros'' —pajares— del pueblo»[31]. En el fichero

---

[29] Manuel FERNÁNDEZ NÚÑEZ, *Folklore leonés,* Madrid, 1931, p. 42.
[30] León M. GRANIZO, *La provincia de León,* etc., p. 43.
[31] Federico ARAGÓN Y ESCACENA, *Entre brumas* (novela). *Costumbres de la pro-*

hecho a base de las contestaciones al cuestionario del Ateneo de Madrid, que se conserva en el Museo Etnológico, hay, bajo la rúbrica II-A-h-1, un informe tomado de don Domingo Morán, que proviene de fines del siglo XIX, y que dice: «No es verdad que en Corporales duerman reunidos los mozos de ambos sexos, aunque sus costumbres no son nada cultas; esto sucede en La Baña, pueblo del ayuntamiento de Encinedo, y lo llaman las *Ceibas*. En la primavera (1.° de mayo), a toque de campanas, se reúnen los mozos de ambos sexos y bailan; luego ellas se marchan a los pajares, las siguen ellos, y se ponen a pares como las perdices, y duermen todo el verano juntos. En el San Miguel, a toque de campanas, bailan y se separan; y, cosa rara, apenas si se ve que hay mozas embarazadas, y si alguna tiene esa desgracia, comete antes un crimen que verse deshonrada. Mucho han trabajado los párrocos para quitar estas costumbres, pero nada han conseguido»[32]. No se puede dar costumbre más enigmática, que es muy parecida a las de licencia sexual prematrimonial y de vida de solteros en régimen propio, que los etnógrafos han registrado entre gentes matriarcales y agricultoras. Aún hay más al norte, en Asturias, prácticas muy parecidas a las de las «ceibas». Pero en los dos informes últimos quiero hacer notar la circunstancia de que dichos emparejamientos tengan lugar el día *primero de mayo* tan repleto de significación amorosa[33].

---

vincia de León —Cabrera Baja—. con un apéndice de más de trescientas palabras y modismos, Astorga, 1921, p. 128.

[32] El mismo informe dice que en cambio «sí es verdad que en Corporales y Baillo, el día de San Juan por la mañana, los mozos cogen a las mozas y se zambullen en el río con ellas, para cuya operación las buscan dondequiera que las hallen...».

[33] En Asturias, en la parte de Tereñes, existe o existía la costumbre de cortejar por turno. Varios muchachos van a la casa de una chica y solicitan uno a uno cortejarla, pidiéndole previamente agua y lumbre. Después de hablar con el primero que llegó, la moza debe hablar con el segundo, y así sucesivamente hasta concluir con el último. El palique es en la puerta de la casa, mientras que los demás están en la cocina, y el que termina de hablar no debe volver a ella, sino marcharse. C. CABAL, *Las costumbres asturianas... El individuo*, pp. 254-257. En la parte de Luarca el acto de cortejar por turno tenía lugar en la habitación de la chica, y en Salcedo, después de que ella elegía pretendiente a su gusto y lo comunicaba a los demás, éste tenía derecho a ir todas las noches a casa de la novia y hablaba con la familia de ésta hasta el momento de retirarse, y entonces ambos entraban en el cuarto y «garlaban» la noche entera honestamente según los que tuvieron ocasión de registrar costumbre semejante a principios de siglo: véase CABAL, *op. cit.*, pp. 257-259. Creo que todo esto puede estar en relación con las «ceibas» o emparejamientos. Pero, sin duda, lo está más el siguiente informe que existe en el Museo Etnológico de Madrid, en el fichero de contestaciones al cuestionario del Ateneo, bajo la rúbrica II-A-h-1: «En la región occidental de la montaña que corresponde a esta provincia (Asturias) tienen una especial manera de verse y hablarse mozos y mozas durante las noches de verano. Allí, como en Laciana, tienen sus *brañas* en los puertos para refugio del ganado vacuno que allá pasta y pernocta en toda aquella estación. A recoger el ganado, ordeñar las vacas

Aún hay posibilidad de registrar otras relaciones entre fiestas agrícolas y fiestas nupciales. En uno de los capítulos que siguen hemos de ver que uno de los más característicos emblemas de las fiestas veraniegas de los pueblos es lo que se llama «el ramo»: ofrenda del tipo de las que se hacen en otros lugares también por San Juan. Pues bien: en Galicia, en el término judicial de Viana del Bollo, el ramo es característico de las fiestas de bodas. Después de la comida nupcial, cuando viene el momento de bailar se colocan (o por lo menos se colocaban hasta comienzos de siglo) novia y madrina en

---

y pasar la noche en la braña mandan las familias a las muchachas solteras (fundándose en rancia costumbre), las cuales suelen reunirse de dos en dos para dormir en los camastros que hacen con algunos palos y mullen con helechos secos. Algunas veces duerme cada una en su braña. De noche ya, suben los mozos de los pueblos a estas brañas; unos a pasar unas horas con la novia, otros a ponerse en camino de tenerla. Los que no la tienen buscan la braña en donde está la que más les acomoda, y no hay modo de que se detengan hasta que llegan al mismo borde del camastro en donde las jóvenes duermen o ríen o hablan, esperando los cortejos, los cuales, sin tomarse el trabajo de obtener licencia, siéntanse o acuéstanse en la misma cama y pasan allí la mayor parte de la noche, hablando mucho y con las manos no muy quietas, hasta que el cansancio rinde a unos y a otros y se quedan dormidos muy tranquilamente, en tanto los padres descansan en sus casas con la misma tranquilidad. Según pregona la fama, las jóvenes brañeras ofrecen en sus chozas del puerto doble resistencia que cuando viven en el pueblo con sus familias, y, según se dice, son muy contados los casos en que las mujeres solteras dejan en aquellas alturas lo que tanto les importa conservar; el que los mozos duerman con ellas en nada perjudica a su buena reputación en tanto que no sea cosa sabida que allí se ha hecho algo más que hablar, dormir y jugar con las manos. La costumbre inmemorial lo justifica todo, y no entra en los cálculos de ningún hombre cuando se decide a casarse. Mientras que las relaciones no se especializan con un hombre determinado de modo que todos los del pueblo las hayan advertido, cada mozo se acuesta con quien quiere.» En este mismo informe se habla también de la costumbre recogida por Cabal en Tereñes, y de la otra de «garlar», la cual se describe así: «Según indicaciones que me hace don Emiliano Zaragoza no es menos curioso lo que ocurre allí (en Caso). La casa suele tener varias habitaciones de planta alta y una de planta baja a la que se llama bodega. Hasta que las muchachas solteras tienen 15 ó 16 años, todos los individuos de la familia duermen en las primeras, pero cuando aquélla *(sic)* llega a dicha edad, la madre propone al padre que se baje la cama de la hija a la bodega, "porque está en el tiempo de cortejar", y, en efecto, acostada allí la muchacha, viene el mozo (sea novio o no), ella le abre la puerta a oscuras, a oscuras vuelven a la bodega y se acuestan. La joven se envuelve en la sábana superior, pero la demás ropa es común a ambos. El mozo no se desnuda, y las manos no dejan de encontrar ocupación, aunque no suelen pasar de ahí los atrevimientos, pues son muy raras las mujeres que pierden la virginidad; ellos nada pretenden, pues saben que es inútil todo empeño. De tal modo está arraigada esta costumbre que si alguno, por no conocerla bastante, muestra recelos para entrar en la cama, la moza le anima diciéndole que todos lo hacen así. Nada pierde por esto la mujer para casarse. Los que no sean novios de la moza sólo pueden entrar los miércoles y los sábados.»

lugar preferente y con unos cestos de madera al lado, concurriendo mozos y mozas. Con todos los que la inviten ha de bailar la novia, empezando con su marido, con el cual también baila la madrina. Las muchachas bailan ante ella ofreciéndole cada una su ramo: «Confeccionan los ramos —dice don Nicolás Tenorio— sobre un armazón de forma cónica, hecho de madera, con su cabo para agarrarlo; sobre él sujetan una buena cantidad de lino cardado, alrededor le ponen dulces y frutas, en la parte más alta un roscón de bizcocho a manera de corona y sobre éste una rosquilla más pequeña que llaman "o bico". Cada muchacha lleva el suyo, y hay rivalidad entre ellas por cuál es la que lo presenta mejor arreglado. Lo bailan de dos maneras: una, la moza que lleva el ramo lo ofrece a un mozo de los que hay en la fiesta, casi siempre al novio si lo tiene, y cuando no a un pariente, éste lo coge y lo sostiene en alto, mientras baila con ella la "muñeira"; al concluir, se lo devuelve, y entonces la moza entrega al bailarín "o bico" y ofrece lo demás a la recién casada, quedándose con el armazón. Cada cosa va a su cesto; el lino a uno, los dulces, frutas y roscón a otro. En algunas aldeas, y ésta es la segunda manera, la moza conserva el ramo en la mano derecha y en alto mientras danza, aguarda a que la inviten al baile, y al concluir, regala a su pareja "o bico", y la fruta, lino y roscón a la novia. La fiesta dura hasta anochecido, hora en que todos vuelven a la casa y con los roscones se convida a los que bailaron los ramos»[34]. Todo esto se explica porque en el pensamiento del agricultor la fecundidad del matrimonio y la fecundidad de la tierra están estrechamente relacionadas y, a su vez, ambas se asocian con la idea del bien. En cambio, esterilidad, maldad de cosechas y brujería de carácter maligno son algo asimismo semejante, y de ahí que existan una serie de asociaciones que para el hombre de la ciudad parecen incomprensibles y oscuras, y que contribuyen a que cada vez seamos más partidarios, al hacer estudios etnológicos, de estudiar las culturas como todos si no orgánicos, sí organizados de modo fuerte.

Esta relación organizada de los elementos de la vida se observa, como va indicado, en las fiestas veraniegas que tienen mucho que ver con el acto de la cosecha y con la idea de la abundancia. Pero el mismo carácter organizado (no orgánico) de cosecha y fiesta estival hace que tengamos que presentar una atención sostenida a las formas con las que se regulan las fiestas, a los criterios de sistematización seguidos, que parecen haber sido muy rígidos. Porque es claro, en primer término, que se ajustan a la «Liturgia»: pero aparte de las

34 Nicolás TENORIO, *La aldea gallega*, Cádiz, 1914, pp. 81-82.

liturgias hay un cúmulo de actos que no aparecen establecidos de un modo tan obligatorio por la autoridad eclesiástica, pero que en sí son también litúrgicos en el sentido etimológico de la palabra porque son un trabajo (ἔργον) del pueblo (λεώς) en relación con la fe y el culto.

La historia de la Liturgia nos señala la época, la significación y el desenvolvimiento de las fiestas religiosas. Las investigaciones folklóricas y etnográficas deben dar razón del modo cómo estas fiestas se celebran por los seglares, por el pueblo de los fieles, de los actos sociales que se añaden a los litúrgicos por una razón u otra.

Dentro de este ciclo que nos ocupa hay, en primer lugar, una fiesta cristiana, tardía, móvil, que cae casi siempre al fin de la primavera, que es la del «Corpus» y que parece sintetizar en sus elementos no litúrgicos, no absolutamente obligatorios, lo que se considera festivo en las celebraciones patronales veraniegas; y entre éstas hay unas cuantas, cuyo origen se pone en fechas distintas, que son las principales y más generalizadas. Sigamos, pues, ahora realizando un estudio de la fiesta del Corpus, para fijar sus elementos. Continuaremos luego con la relación de las principales fiestas del santoral veraniego, no móviles. Por último entraremos en la descripción de aquellos elementos festivos que aparecen como más sistemáticamente organizados desde el punto de vista folklórico.

CAPÍTULO IV

LAS FIESTAS CRISTIANAS: EL CICLO DE CRISTO. LA FIESTA MÓVIL DEL «CORPUS»

ORÍGENES Y ELEMENTOS DE LA FIESTA DEL «CORPUS CHRISTI»

La conexión de las fiestas de cosecha y los ritos nupciales puede decirse que, en gran parte, se establece por «Naturaleza». La de las fiestas de verano con el santoral, por «Autoridad». En todas, sin embargo, la «Tradición» dicta unas normas: generales en algunos casos, particulares en otros. Resulta, pues, necesario volver a recordar la ordenación del calendario cristiano y señalar cómo en primer término hay una fiesta movible, dentro del aludido ciclo temporal referido a Cristo, que, por vía tradicional, recoge (y no en fecha muy remota de la Edad Media) gran cantidad de elementos de origen diverso, pero que se encuentran en otras fiestas del ciclo santoral veraniego; es decir, las fiestas de la Virgen María y otras de los meses de junio, julio, agosto y septiembre. Esta fiesta es la del «Corpus Christi», llamada así porque supone un culto particular en la Eucaristía, que se fijó después del Domingo de la Santísima Trinidad. La fiesta parece haber sido de origen particular y acerca de éste y de su desenvolvimiento hay mucho escrito [1]

---

[1] Un artículo con bibliografía abundante incluso en la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, XV, Barcelona, s.a., pp. 842*b*-844-*b*. En la vieja literatura piadosa española nos encontraremos con explicaciones históricas buenas, como la que da el jesuita Juan MARTÍNEZ DE LA PARRA, en su *Luz de verdades catolicas y explicación de la doctrina christiana*, Barcelona, 1705, pp. 19*a*-22-*b* (parte I, plática VIII), que luego se aprovecha más, y en que se cuenta alguna anécdota pintoresca, tomada del Padre Nieremberg. Otros tratados anteriores se ocupan ampliamente de la institución de la fiesta. Por ejemplo, el del dominico ALONSO DE RIVERA, *Historia Sacra del Santissimo Sacramento. Contra las Heregias destos tiempos*, Madrid, 1626, páginas 277*a*-287*b* (tratado XX). También hay que recordar las referencias que dan algunos historiadores de la literatura: así don Eduardo GONZÁLEZ PEDROSO, en el prólogo a la colección de *Autos sacramentales desde su origen hasta fines del siglo XVII*,

Limitándose a recordar los hechos principales acerca de su origen, puede decirse lo que sigue:

1. Una fiesta del «Natalis Calicis» tenía lugar antiguamente (en el siglo V) el 24 de marzo. Pero ésta coincidía con el tiempo de la Pasión, y así se pensó en cambiar la celebración, como se expresa en la bula *Transiturus*, fechada a 8 de septiembre de 1264.
2. En la instauración de la fiesta nueva influyó considerablemente la devoción al Sacramento de la beata Juliana (1193-1258), que la extendió en la diócesis de Lieja, de la que hubo de difundirse. El papa Urbano IV, al que se debe la bula, había participado previamente en el culto de la ciudad belga.
3. Después de la muerte de éste, en 1264 mismo, no parece haber interés en fomentarla hasta 1311, en que, en el Concilio de Viena, Clemente V dispone su celebración. Pontífices posteriores fomentan la misma con indulgencias.
4. Se conocen las fechas en que la fiesta se va introduciendo en ciudades importantes del Occidente europeo: Bélgica misma, Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y España: de 1306 a 1325 tiene una gran difusión.
5. Es discutible la atribución de los servicios de «Corpus» a Santo Tomás de Aquino, contra lo que se creía antes de modo unánime [2].

Desde el punto de vista etnográfico se advierten varios hechos significativos al realizarse la primera difusión de la fiesta. Porque de una ciudad a otra, de un país a otro, se van trasmitiendo elementos, hasta que puede decirse que hay una fijación de éstos con las interpretaciones correspondientes y las modificaciones locales en la significación que se da a los elementos festivos y simbólicos.

---

en BAE, LVIII, pp. vii-xxi en especial. También lo que dice MENÉNDEZ PELAYO en el estudio crítico que precede al *Teatro selecto de Calderón de la Barca*, I, Madrid, 1881, pp. xxxviii-xlvi. Esto en relación con los autos sacramentales.

[2] Compárese el artículo de una publicación moderna, con nueva bibliografía, por ejemplo, el de *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, editado por F. L. Cross, 2.ª ed., Oxford, 1974, p. 349*ab*, con un texto antiguo, como puede ser el del *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas* dirigido por Niceto ALONSO PERUJO y Juan PÉREZ ANGULO, III, Barcelona, 1885, p. 230*ab*. En español hay tratados antiguos que se pueden consultar con provecho: por ejemplo, el de Antonio LOBERA Y ABIO, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, Madrid, 1781, páginas 603-608 (tratado IV, cap. XXII).

La fiesta está en relación estrecha con la mayor o menor complejidad del núcleo urbano, porque en ella participa todo el «cuerpo» social y las «corporaciones» existentes. La noción de que el conjunto de personas que componen un pueblo o república constituye un «cuerpo» se halla reflejada en textos clásicos españoles[3]. La palabra «Corporación» parece menos popularizada en principio. Pero en las procesiones del «Corpus» de Barcelona, Toledo, Valencia, etc., veremos aparecer a éstas, a los «gremios», como en las de las grandes ciudades flamencas de las que luego se hablará, y en las villas o poblaciones menores el «cuerpo social» quedará también ordenado procesionalmente, resaltándose o realzándose aquella parte de él considerada como más importante o significativa. Es decir, que en las villas agrícolas aparecerán ocupando lugar destacado los agricultores, en los puertos de mar los marineros y pescadores, etc. Aparte de esto, en procesiones y festejos se repiten en mayor o menor proporción, según el tamaño y posibilidades del núcleo urbano, una serie de «figuras» o «elementos» tradicionales, más o menos variables, pero que corresponden a un «stock» conocido desde pronto, como fundamentales en la fiesta.

Una gran fiesta de Corpus urbana constaba así:

1. De gran abundancia de adornos callejeros de carácter vegetal: enramadas de fachadas, juncias, helechos y otras plantas en los suelos.
2. De danzas de carácter gremial o campesino, como las que tienen lugar en las fiestas patronales, de primavera y verano sobre todo: paloteados, etc.
3. De figuras tales como gigantes, cabezudos y enanos.
4. De representaciones de animales (mulas, toros, águilas) o monstruos (como la «tarasca») con significado simbólico en gran parte.
5. De «caballitos», es decir, de jinetes en caballos armados.
6. De otros personajes, más o menos simbólicos o burlescos, como vejigueros, mojigones, etc.

Muchas de las «representaciones» son de origen anterior y algunas pueden tener un foco original muy concreto. Otras parecen ser simbólicas, dentro de la Teología cristiana; pero a veces el cambio de significación se da. De modo inconexo, pero acaso por eso más

---

[3] *Diccionario de la lengua castellana* o «de Autoridades», II, Madrid, 1729, páginas 687*b*-688*a*. Textos de don Diego Hurtado de Mendoza y el Padre La Puente; también Saavedra Fajardo.

revelador, los eruditos que han estudiado las fiestas del Corpus de distintas ciudades españolas, llegaron a establecer relaciones entre varias de ellas, considerando que de unas se habían *difundido* elementos a otras.

La fiesta del «Corpus» resulta, así, un elemento de la vida cultural de muchas tierras que sirve para estudiar curiosas formas de difusión. En la imposibilidad de descubrir todos los «Corpus» de España a lo largo de los tiempos, para resaltar los caracteres que pueden interesarnos más ahora, vamos a utilizar algunas descripciones y documentos relativos a las más importantes, empezando por el famosísimo «Corpus» de Barcelona. La bibliografía acerca de esta fiesta es considerable, como se puede ver en el libro que le dedicó mi llorado amigo don Agustín Durán y Sanpere[4]. Parece, en primer lugar, que probablemente fue en aquella ciudad donde se celebró por vez primera en 1320 y resulta que su estructura formal se fijó pronto, según reflejan documentos del riquísimo archivo de la ciudad misma. Sin embargo, González Pedroso, Menéndez Pelayo y los historiadores de Gerona consideran que fue en esta ciudad donde se celebró primero, por decisión de un obispo, Berenguer de Palaciolo, muerto en 1314[5]. El «Corpus» de Gerona tiene muchos elementos comunes con el de Barcelona, pero como con relación a éste hay más elementos gráficos para estudiarlo lo tomaremos como base. Pero antes de tratar de estas figuras y elementos conviene indicar que Durán y Sanpere, al plantearse la cuestión de cómo se originaron y combinaron, viene a pensar que, en gran parte, se tomaron de otras fiestas comunes en la época, alejadas de la liturgia. Considera también que en Barcelona se siguió el mismo proceder que hizo que la fiesta del «Corpus» de Aix adquiriera un aspecto caballeresco, al que obedecería la aparición de «cavalleto» y danzas como el «ball de bastons»[6]. Podría pensarse en una selección de elementos tomados de todos los sectores de la sociedad de entonces, con representación fuerte de los populares. La fiesta de Aix parece que fue reglamentada por el rey Renato de Anjou de una manera en la que los elementos cortesanos y literarios provenzales tenían importancia máxima, dominando sobre los religiosos, de suerte que provocó escándalos y reacciones re-

---

[4] «La fiesta del Corpus», en la serie *Barcelona histórica y monumental*, Barcelona, 1943, pp. 71-74.

[5] GONZÁLEZ PEDROSO, prólogo, *loc. cit.*, p. xii; MENÉNDEZ PELAYO, estudio crítico cit., *op. cit.*, p. xxxviii. Joaquín PLA CARGOL, *Gerona popular*, 2.ª ed., Gerona-Madrid, 1944, pp. 72-73. La información arranca de *España Sagrada*, XLV, Madrid, 1819, p. 24.

[6] DURÁN Y SANPERE, *op. cit.*, pp. 10-11.

petidas. Instituida en 1462, se celebró, así, con vaivenes, y en el siglo XIX hubo años en que se hizo en *honor de personajes distintos:* en 1807 al paso de Paulina Bonaparte, en 1814 al del Conde de Artois, pero la Duquesa de Angulema consideró que era fiesta muy profana y se anuló. Después se rehízo en 1844 y en 1851. En 1844 constaba de muchos de los elementos tradicionales: 1) «Le grand jeu des Diables ou le roi Hérode.» 2) «Le petit jeu des Diables ou l'Armette.» 3) «Le jeu du chat ou Moïse et le Veau d'or.» 4) «La reine de Saba ou le Castellet.» 5) «La Belle Etoile ou les Trois Mages.» 5) «Les Tirassons ou le Massacre des Innocents.» 7) «Les Chevaux frux ou le Tournoi à armes courtoises.» 8) «Les grands Danseurs.» 9) «Les petits Danseurs.» 10) «Les Rascassettes oy les Lépreux.» 11) «Saint Christophe.» 12) «La mort.» Pero también salieron otros grupos, con el «roi de la Basoche», cabalgadas mitológicas, con «Momo» en cabeza, un dragón con Júpiter y Juno y un abad burlesco[7]. Es posible que algunos de estos elementos se hayan difundido, que algunos también se hayan simplificado, perdiendo una significación compleja y adoptando una más sencilla, y que otros, en fin, hayan conservado una sencillez básica: así las danzas de palos y arcos. Con relación a los animales los que busquen su simbolismo pueden dudar. Porque en Aix el bóvido que se paseaba o su representación parece aludir indiscutiblemente al «becerro de oro»; pero otros podrían aludir al «toro de San Lucas», como se verá. En Marsella se conducía, en cambio, en la procesión del Corpus un buey vivo («Boeuf gras») y se decía que era costumbre adaptada del Paganismo[8]. Las interpretaciones de los eruditos antiguos pesan alguna vez en las costumbres, sobre todo las de las grandes ciudades. Lo que es evidente es que danzas de arcos, caballitos, etc., se usan en Provenza como elementos festivos, no sólo religiosos, puesto que en visitas importantes han salido a lo largo de los siglos[9]. La conexión de Provenza con Cataluña y la importancia de Barcelona como centro cultural y comercial, hace suponer que la difusión rápida de ciertos elementos de la fiesta de una zona a otra fue efectiva. Pero a medida que pasa el tiempo hay modificaciones sensibles en su ordenación y

---

[7] Reportaje de B. H. RÉVOIL, «La Fête-Dieu à Aix et à Marseille», en *L'Illustration,* XVIII, núm. 436 (3-10 de julio de 1851), pp. 7*c*-10*b*, con un dibujo en la página 9 donde se ve el torneo de los caballitos, «chevaux frux», ante «le roi de la Basoche», «le prince d'Amour» y «l'Abbé de la Jeunesse».

[8] Véase el dibujo que ilustra el artículo de RÉVOIL, *op. cit., loc. cit.*, p. 8, y texto de la página 10*ab*.

[9] Referencia a la «Danse des treilles» y al «chevalet» de Montpellier, como elementos en la recepción de Napoleón III, cuando era presidente de la República, con un grabado de la danza en *L'Illustration,* XX, núm. 502 (9 de octubre de 1852), páginas 247*b*-248.

en lo que se piensa respecto a su significado, y Barcelona cuenta con un material muy abundante para verlo, material sobre el que trabajaron los grandes folkloristas catalanes y los historiadores de la ciudad.

El «Corpus» de Barcelona: corporaciones y figuras

Resulta, en efecto, que las representaciones gráficas de la procesión del «Corpus» barcelonés y sus elementos se popularizan desde hace tiempo y se siguen estampando hasta nuestros días. En el libro de Durán y Sanpere se reproducen aleluyas, e incluso una serie de azulejos modernos, derivados de grabados, en que se representa el orden procesional. Un grabado de fines del siglo XVIII da el orden seguido entonces [10]. Un dibujo de don Fernando de Sagarra y Llinás, el que se observaba hacia 1855 [11]. Las más ilustrativas son del siglo XVIII, y sobre todo una fechada en 1807 en que en las fiestas del beato José Oriol salieron todos los oficios, figuras y bailes que aparecían en el «Corpus», que se compone de cuadros, con su numeración y epígrafe [12].

En la procesión del «Corpus» de Barcelona se ve actuar de modo decisivo a los gremios o corporaciones, que aparecen representados con arreglo a un orden riguroso. Esto le era común con procesiones de otras grandes ciudades comerciales e industriales de la Europa católica, en las que con motivo de festividades señaladas solían aparecer en forma procesional parecida. Así, por ejemplo, un cuadro que hay en el Museo del Prado, debido a Denis Van Alsloot (hacia 1570 y 1620), representa a los gremios de Bruselas desfilando por la plaza con sus insignias en 1616 [13]. Las procesiones gremiales de Barcelona aparecen en las aleluyas de 1807 con los representantes de los gremios con sus banderas e insignias, y entre grupo y grupo (fig. 1), las «figuras» que caracterizaban más el «Corpus» barcelonés: los gigantes en cabeza, el «León», el «Águila» y la «Vibria». También en algunas salían hombres bailando el paloteado. El «Águila» ya aparece

---

10 Durán y Sanpere, «La fiesta del Corpus», frente a la pagina 13. La lámina IX, entre las páginas 16 y 17, la serie de cincuenta azulejos.

11 Durán y Sanpere, *op. cit.*, lámina X, entre las páginas 20 y 21.

12 Durán y Sanpere, *op. cit.*, p. 25, reproducción parcial. También hay una serie de figuritas de plomo, de hacia 1880, lámina XIX, entre las páginas 40 y 41. De las series dieciochescas reproduce: los timbaleros, página 34; águilas, página 54; la «Vibria» y el «Dragón», página 55; el «León» y la «Mulasa», página 56; los gigantes, páginas 61-62.

13 *Museo del Prado. Catálogo de los cuadros*, Madrid, 1952, p. 8 (núm. 1347).

en 1424 y aun en 1399: en unas aleluyas hace el número veintitrés; en otras, el cuarenta y uno. El «León» y el «Buey» que aparecían asimismo hacen pensar que en una fase original habría una representación simbólica, completa, de los cuatro evangelistas. Con respecto al «Dragón» habrían sido, acaso, compañeros de Santa Margarita, y la «Vibria» de San Jorge: y la «Mulassa» podría corresponder a un antiguo entremés[14] (fig. 2, A, B y C). Pero, como pasa muchas veces, los «sistemas» se fragmentan, unas figuras tienen más popularidad que otras y acerca de su origen o razón se crean explicaciones de tipo local, con pretensiones de historia concreta, como pasa con personajes de Carnaval (el «Pero-Palo», «Miel-Otxin», etc.). Amades decía, en 1935, que la «Mulassa» salía en Reus, Villanueva y Geltrú, San Feliu de Pallerols, Solsona y Berga[15].

Interpretaciones localistas de algunas figuras en Cataluña

Tal ocurre, por ejemplo, en Berga con respecto a la interpretación de la «Mulassa», que allí tiene un papel importante en la fiesta del «Corpus» y sobre el que discurrieron varios historiadores locales de épocas distintas[16]. En manuscritos del siglo XVIII hay descripciones interesantes.

Parece que en un principio la fiesta se denominaba «la Bulla» y su interpretación daba lugar a controversias.

En un papel de fines de dicho siglo, que se encontró en el ayuntamiento de Berga, titulado «lo que significa la Bulla», se dice, en primer término que un baile, que acompañaba a la procesión, de turcos, caballitos y ángel, que se hacía ante el Sacramento, conmemoraba el baile de David ante el arca. Ya veremos cómo este episodio bíblico ha sido recordado con frecuencia por todos los defensores antiguos de las danzas populares. Una lucha que se simulaba entre San Miguel y un Ángel, por un lado; y los diablos, por otro (paralela a la que tenía lugar en Madrid y en otras capitales y pue-

14 Durán y Sanpere, *op. cit.*, pp. 55-56. Véase también, de Joan Amades, *Les diades populars catalanes*, II, Barcelona, 1935, pp. 41-68.

15 Amades, *op. cit.*, II, p. 67.

16 Yo he usado de la obra de don Jacinto Vilardaga, *Historia de Berga y breves noticias de su comarca desde los tiempos primitivos hasta nuestros días...*, Barcelona, 1890, pp. 221-227 (cap. VI). Es en la época en que la población cayó por segunda vez bajo el dominio de don Juan I el Cazador (1393-1396), cuando pone el referido historiador el origen de esta fiesta. Veo que hay un trabajo dedicado a ella exclusivamente, debido a don Antonio Sansalvador, *La Patum*, Barcelona, 1916, citado en el artículo «Patum» de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, XLII, Barcelona, s.a., pp. 918-919.

blos), significaba —según este papel— la lucha del arcángel con Lucifer y sus secuaces cuando la rebelión de éstos. «Y —por último— el ir la "Mulasa" y Gigantes delante del Santísimo Sacramento y rendirle adoración, significa y enseña lo que debemos hacer los hombres racionales en reverencia y veneración del santísimo sacramento del altar, que para siempre sea alabado, cuando vemos que los irracionales le rinden obsequio y veneración.»

Otro manuscrito en que se hallan dibujados mejor los personajes es el fechado en 1715, que se debe a la pluma del notario don José Altarriba, y dice así:

«*La Bulla.* Queriendo el Magnífico Concejo de la real villa de Berga demostrar la satisfacción que sentían los corazones de los bergadanos, por haber vuelto al suave dominio del señor rey de Aragón D. Juan I, determinó inventar una fiesta pública, que conmemorase tan feliz acontecimiento, y queriendo también que esta fiesta, si bien profana, fuese no obstante conforme a las enseñanzas de la Iglesia, nuestra santa madre, pidió consejo a algunos eclesiásticos, de lo cual resultó la fundación de la Bulla, que significa lo siguiente: En tiempo de los moros recorría estas montañas un caudillo llamado Bullafer, y a quien los cristianos llamaban Bullafera, que no les dejaba descansar, persiguiéndoles constantemente, y tratando con gran crueldad a los prisioneros que hacía. Dicen que juraba y perjuraba, por su falso Dios, que había de exterminar a los cristianos, sin dejar vivo a uno solo; pero la Providencia, que velaba por éstos, hizo que no pudiese lograr su objeto, porque los fieles, fugitivos en las montañas, escapaban siempre, aun en medio de los numerosos infieles que les acosaban por todas partes, valiéndose de la escabrosidad del terreno y, más que todo, de la protección que les venía del cielo. El baile de los turcos y caballitos que, en un principio, los llamaban moros y cabritas, representa esta persecución que sufrieron los fieles, que como cabras corrían por las escabrosidades de las montañas, escapando siempre de sus perseguidores, que se indignaban cuando, creyendo a aquéllos cogidos, se les escapaban, como quien dice, de entre las manos. Al son del atabal perseguían los turcos a los caballitos, llegando muchas veces casi a cogerlos, sin lograrlo nunca, como al son de atabales perseguían los alarbes de Bullafer a los cristianos, sin lograr nunca prenderlos.

»El gigante con su turbante y vestido musulmán, representa al mismo Bullafer, y el baile de los gigantes significa que el que quería destruir a los cristianos, ahora les sirve de diversión y contento.

»La mulasa, o mulaguita, que en un principio la llamaban Mula fera, representa al mismo Bullafer, a quien llamaban Bullafera, y

por mofa Mulafera, y el fuego que arroja por la boca, sin lograr espantar a la gente y sí tan sólo que se aparten a su paso, significa que aquel moro, ayudado por elementos infernales, querían destruir a los cristianos y no lo logró.

»El baile de los diablos cubiertos de fuego, seguido de su derrota por San Miguel y el ángel, que se los ponen debajo de sus pies, significa que, a pesar de haber el infierno desatado todas sus furias contra los cristianos, no obstante, éstos, ayudados por el cielo, lograron vencerlo y humillarlo.

»Finalmente, el reposado y majestuoso baile del águila real, representa cómo Berga, al amparo de la corona real y bajo el dulce dominio de sus reyes, vive tranquila y majestuosa, sin miedo ni temor de ninguna clase»[17].

Chocan las interpretaciones generales con la interpretación particular, en este caso debida al notario Altarriba.

GIGANTES Y CABALLITOS

En relación con los gigantes del «Corpus» (fig. 2, D), ya veremos cómo se encuentran muy extendidos aún hoy: también el uso de los mismos en las fiestas patronales. Parece que los gigantes, o grandes muñecos, son un elemento festivo muy viejo, sea cierta o no la conexión que se ha querido establecer entre ellos y los maniquíes que tenían uso ritual en festividades célticas o en ritos de primavera, de época cristiana: tema del que hay que decir ahora algo. Se sabe que en distintas partes de Europa hubo procesiones de la época cercana al solsticio en que salían gigantes. De estos gigantes acaso el más famoso es el que aparecía en la procesión de Douai, satirizada en un librito del abate Du Laurens (1719-1797), o por lo menos atribuido a él, en el que se ataca acerbamente a los jesuitas, a los españoles y a Juan Jacobo Rousseau a la vez[18].

---

[17] *Op. cit.*, pp. 225-226. Toda esta exégesis caprichosa, que satisfacía mucho al señor Vilardaga, se copia en el citado artículo de la *Enciclopedia* como tomada de la obra del señor Sansalvador. Y allí mismo hallamos esto: «Se ha dado también vulgarmente el nombre de *Patum* a una de las figuras que actúan en esta simbólica representación, es decir, a la Mulafera, que con sus cohetes y fuegos de artificio procura asustar a la gente y abrir paso a la comitiva» (*op. cit.*, p. 919). De ella hay una fotografía en *Summa artis. Historia general del arte*, VI, Madrid, 1934, *El arte prehistórico europeo*, por José PIJOAN, p. 7 (fig. 3), con este epígrafe errado: «*La Patum*, monstruo con cuerpo de paquidermo y cabeza de dragón que va delante de las procesiones. Berga, Cataluña.» De allí he tomado el calco adjunto.

[18] El libro, que apareció anónimo, se titula *Les / abus / dans les / cérémonies /*

El gigante de Douai salía en una procesión que tenía lugar el primer domingo después del *16 de junio,* según Du Laurens[19]. En Dunkerque la procesión de los gigantes acaecía el *22 de junio.* En Londres y Chester, en el siglo XVI eran propios particularmente de la fiesta del *solsticio.* En ciertas partes de Francia tenían un destino particular. En París, el *3 de junio,* un gigante vestido de soldado era quemado por los vecinos de la «rue aux Ours», en presencia de un personaje titulado rey, hasta que, en 1743, fue abolida la costumbre. En la Brie, la *víspera del solsticio,* el gigante de seis metros, semejante a los del «Corpus», era incendiado en medio de la expectación pública[20]. El origen de esta costumbre de fabricar gigantes de mimbres y otras sustancias vegetales, de pasearlos y luego quemarlos, lo encuentran Mannhardt y Frazer en un rito característico de los celtas, del que nos hablan Julio César, Diodoro de Sicilia y Estrabón, rito que queda bastante aclarado combinando las noticias que proporcionan cada uno de los tres.

Refiriéndose César a los sacrificios druídicos dice así, según la vieja traducción del siglo XVIII que apareció con el nombre de don José de Goya y Muniain: «Otros forman de mimbres entrejidos ídolos colosales cuyos huecos llenan de hombres vivos, y pegando fuego a los mimbres, rodeados ellos de las llamas, rinden el alma»[21]. Del texto de Diodoro[22] se desprende que antes de matarlos así, en honor de los dioses tenían cinco años presas a las víctimas, que solían ser los malhechores por lo general y que junto con ellas ponían en las hogueras otras ofrendas. También mataban así a los prisioneros de guerra. Estrabón que, como los otros dos, se basa en las observaciones acaso directas del viajero y filósofo Posidonio, nos dice que en estos gigantes o colosos de varas de mimbre entretejidas y de madera, metían por holocausto, para quemarlos, no solamente hombres, sino también bestias de todas clases y hasta animales inofensivos[23]. Hay que notar que estos sacrificios se hacían en los lugares sagrados, y por el mismo Estrabón sabemos que se consideraban como fertilizantes[24]. De una forma u otra el gigante festivo se

---

et / dans les moeurs / dévelopées / Par Monsieur L*** (A Genève / Chez Pierre Pellet / M.DCC.LXXXVI): «Histoire de la procession du grand géant de Douai», páginas 211-228.

19 *Op. cit.*, p. 211.

20 J. G. FRAZER, *The Golden Bough.* Part VII, «Balder the Beautiful», II, Londres, 1930, pp. 33-44, sobre lo que aquí se estudia en general.

21 CÉSAR. *De bell. gal.*, VI, 15.

22 V, 32.

23 IV, 4, 5.

24 IV, 4, 4.

incorpora a la procesión del «Corpus» desde época muy primitiva y viene a ser uno de sus elementos constitutivos más generalizados y permanentes; símbolo de la apariencia sin contenido, según un texto de Tirso de Molina que va en nota[25]. También algún novelista posterior, de tendencia moralizadora, usa de gigantes y danzas de «Corpus» de modo parecido, aunque más rebuscadamente[26]. Interpretaciones teológicas generales, interpretaciones históricas locales e interpretaciones etnográficas, partiendo de la idea de que la «supervivencia» y la transmisión popular de los «precristianos» operan de modo decisivo, se han sucedido desde el Antiguo Régimen al siglo XIX y hoy puede decirse que en ciertos ambientes la idea de la «supervivencia», más o menos amalgamada con la de «adaptación», ha cundido y se considera la más satisfactoria. Pero el etnógrafo doblado de historiador tiene que reconocer que, pese a su aparente claridad, es una idea poco adecuada para ajustar bien sus informaciones, y se acuerda de los que en otras épocas emitían un juicio dubitativo acerca del «significado» de estos y otros elementos[27]. En la

---

[25] Estos gigantes estaban hechos con un armazón de cañas y cartón pintado al que se alude en la novela de TIRSO DE MOLINA, *El bandolero:* «Yo digo —indica uno hablando de ciertos poetas— que el boato de su fanfarrona perspectiva se parece a todas estas cosas: a los gigantones del día del Corpus que, fanfarrones y adornados en lo exterior de damascos y brocateles, si examinan sus interiores, hallarán en un papelón pintado una alma de atocha o heno.» Y sigue la enumeración: *op. cit.*, ed. L. C. Viada y Lluch, Barcelona, s.a., p. 81.

[26] Me refiero ahora al novelista madrileño del siglo XVII Juan de Zabaleta, que describe en términos generales una procesión del día del «Corpus» y habla como de algo consabido de los gigantones y de la danza; o, mejor dicho, habla de la «danza de gigantones» y de otra a la que encuentra un sentido moral traído por los pelos. Un galán en compañía de otros pasa por donde la procesión: «En el tropel festivo y sonoro se viene acercando a ellos una danza, y ellos se van apartando de los danzantes con desdén y desprecio. No hacen bien en apartarse de ellos y despreciarlos. Estúdienlos y sabrán lo que deben hacer y lo que deben estimar. Aquellos hombres van significando el hombre interior que debe haber en tan festivo día en cada hombre. Los vestidos que llevan puestos nos hacen más claro este discurso; por de fuera son de seda y oro y por de dentro son de lana basta.» Juan DE ZABALETA, *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, parte I, cap. XX, en *Obras históricas, políticas, filosophicas y morales*, sexta impresión, Madrid, 1728, pp. 278*b*-279*a*. En la edición de Barcelona, 1885, p. 145.

[27] Un autor del siglo XVIII, refiriéndose a estas figuraciones en un diálogo que finge entre un curioso y un sabio vicario, que lo ilustra acerca de cuestiones rituales, dice: «*Curioso.* Por qué en la Procesión de este día se llevan tantas figuras delante de la Cruz, como son Tarasca, Gigantes, Cabezudos, &c. *Vicario.* Sólo te diré (que en Madrid llevan Gigantes y Tarasca, en Barcelona Aguila Gigantes, &c., en Zaragoza Gigantes, Cabezudos, Cabillotos, &c., en Cádiz Gigantes y un Serpentón, del que sale un vicho, y así distintas figuras que he visto en varias ciudades) lo que dice San Agustín hablando de las antigüedades, que la antigüedad es *Nihil amplius quaeras.* Otros dicen que representan los Demonios, que huían vencidos a tanto Señor. Otros que representan la Heregía...» Es decir, que el teólogo no quiere comprometerse.

sesión XIII del Concilio de Trento, que es del 11 de octubre de 1551, bajo Julio III, al capítulo V se declara que la «costumbre» («morem») introducida en la Iglesia de celebrar con veneración y solemnidad singulares un día festivo el Sacramento, con procesiones por las calles y lugares públicos («vias et loca publica»), era muy *pía* y *religiosa*, y que el *regocijo* de los fieles debía servir para que los herejes se consumieran de envidia y vergüenza y volvieran a la fe [28].

La parte considerable que se da en la fiesta a los elementos vegetales indica ya su condición de fiesta de fines de primavera. En las tierras del Mediterráneo se exagera más el aspecto estival. Así, en Andalucía, luego de celebrada la procesión, en muchos pueblos los muchachos hacían con las juncias que habían adornado el suelo unos látigos con los que se azotaban mutuamente y a los que llamaban «porra» o «cachiporra», iguales a los que se usaban por el día de San Juan en las burlas que comenta Gonzalo Correas, al transcribir el refrán «zorrilla» o «porrilla de Santibáñez si te diere no te ensañes» [29]. Con este tipo de actos puede relacionarse el más poético de arrojar flores... [30].

Por lo demás, en toda fiesta religiosa antigua (contando, claro es, con la estación) parece que este elemento vegetal era utilizado, de suerte que cuando el autor de *El libro de Alexandre* quiere dar idea de cómo el obispo de una ciudad sale a recibir al héroe, alude a él de esta suerte:

> Cobrieron las carreras de ramos e de flores
> Que parecían fremosas e davan buenos olores:
> Todos levavan ramos... [31].

Antonio Lobera y Abio, *El porqué / de todas las ceremonias / de la Iglesia, y sus misterios* /, pp. 606-607 (tratado IV, cap. XXII).

[28] Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, parte II, IV, Madrid, 1853, pp. 137*b*-138*a*.

[29] Sobre el uso de «Corpus», Antonio Alcalá Venceslada, *Vocabulario andaluz*, Madrid, 1941, p. 500*b*. También p. 111*a*. Acerca del refrán sobre San Juan, Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales...*, ed. cit., pp. 405*a* («porrilla»), 445*b* («Santivaña, si te diese, no te ensaña») y 519*a* («zorrilla»).

[30] En una carta publicada en *L'Illustration* de París, con motivo del «Corpus» de 1853, se lee que «la Fête-Dieu à Toulon est la grande fête de l'été». Las juncias y flores pavimentan las calles y es, sobre todo, la flor de retama («genêt») la preferida. Los campesinos la recogen en los montes y a orillas del mar y las mujeres la llevan a la ciudad en grandes sacos, al grito de «A la bouano ginesto!». La flor se echa sobre los niños que en la procesión representan a personajes de la vida de Cristo o el santoral. Letuaire, «Les processions de la Fête-Dieu à Toulon», en *L'Illustration*, XXI, número 537 (11 de junio de 1853), pp. 373*c*-374*a*. Dos grabados en la primera.

[31] *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, en BAE, LVII, p. 181*a*, estrofa 1093 a-c. Hay otras referencias parecidas.

Un hecho es evidente, sin embargo: la Iglesia busca un modo de celebrar la fiesta que sea placentero y popularísimo. Introduce en ella de raíz unos elementos a los que en sermones y exposiciones escritas se les da interpretación general: pero luego llega la hora en que éstas no satisfacen localmente y se dan las interpretaciones que podrían llamarse «histórico-realistas».

Otros elementos no necesitan interpretación o «reinterpretación». Se consideran puramente festivos, callejeros, encajados en el espíritu de lo que es fiesta y nada más. No sin protesta de hombres de Iglesia rigoristas, que denuncian lo que consideraban excesos en las danzas procesionales del «Corpus», etc. [32].

Pero resulta que estos elementos a los que se alude, las danzas en especial, producen en ciertos espectadores curiosas asociaciones cuando los comparan con algo que les parece semejante en países lejanos y en relación con cultos no cristianos. Y esto da, en autores españoles precisamente, una de las primeras bases al pensamiento antropológico moderno: algo que sirve de punto de arranque a antropólogos e historiadores de las religiones de fines del siglo pasado y comienzos de éste. Recordaré ahora dos casos ilustres.

Cuenta el padre Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* que los indios del Perú, cuando se pusieron en contacto con los españoles y éstos comenzaron su labor catequística, hallaron gran semejanza entre algunos detalles del culto y ritual suyo y el propio de los católicos. Y así, por ejemplo —añade—, a la fiesta del Sacramento, de «Corpus», que los cristianos celebran con cantos y danzas, incorporan los cantos y danzas propios de su antigua religión y de una fiesta correspondiente. Durante la fiesta llama «Intiraymi» hacían el baile llamado «Cayo»: «Háse de advertir —concluye— que esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza, *como con las danzas, o representaciones o cantares,* y por esta causa ha habido, y hay hoy día, entre los indios,

---

32 «¡Ojalá pudiéramos negar lo que no se puede decir sin vergüenza! Toda esta torpeza haber entrado en los templos y haberse hecho estos días danzas en las procesiones en las cuales el Sanctisimo Sacramento se lleva por las calles y por los templos con tal sonada y tales meneos cuales ninguna persona honesta sufriera en el burdel.» Juan DE MARIANA, *Tratado contra los juegos públicos,* cap. XXVI, en *Obras...,* II, BAE, XXXI, p. 462*a*.

que parecen celebrar nuestra solemne fiesta de Corpus Christi, con mucha superstición de celebrar la suya antigua de *Intiraymi*»[33]. Más adelante, a la página 176*b* insiste en que disimuladamente las danzas del «Corpus» les sirven para celebrar las fiestas del *Itu:* danzas rituales del «Llama llama» y del «Guacon».

Andrew Lang, que leyó el texto de Acosta en el original español, lo utilizaba para defender la tesis de que en todo culto misteriosófico es indispensable la danza, partiendo de una idea de Luciano que en su tratado *Sobre la danza*, en que se dice que no hay un sólo misterio antiguo sin danza[34] y que —como era uso en su época— ilustra el pensamiento pasando del texto griego a otro sobre los bosquimanos y de éste a los relativos a españoles e indios del Perú[35]. Sin negar valor total a pensamientos y comparaciones, y ciñéndonos al asunto de la conexión establecida entre españoles de un lado e indios de otro con respecto a sus rituales, habrá que recordar un texto de otro gran indianista, más viejo que el Padre Acosta: fray Bernardino de Sahagún. Al descubrir éste ciertas danzas de hombres y mujeres que se hacían en las calendas del quinto mes mexicano, el de «Toxcatl», dice que lo hacían «trabados de la mano y culebreando, a manera de las danzas que los populares, hombres y mujeres, hacen en Castilla la Vieja», y de unos capillejos de flores que se ponían las mozas en la fiesta sobre la cabeza indica que «eran a la manera de los capillejos de flores que usan las mozas en Campos de Castilla por Mayo»[36].

La danza primaveral o veraniega se asocia de tal forma al «Corpus» que bien puede decirse que no hay «Corpus» sin danzas y que, como organizar éstas es más factible que presentar figuras costosas y lujosas o que desplegar gran lujo en cortejos con participación de muchos gremios y estamentos, la danza como tal ha quedado ajustada tanto a procesiones de grandes ciudades en que había una variedad considerable de grupos de danzantes, como en aldeas, donde un solo grupo realizaba o realiza unas mudanzas con palos, espadas, etcétera.

Quevedo, en la «Epistola satyrica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos. Escrita a Don Gaspar de Guzmán,

---

[33] José DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, libro V, cap. XXVIII, en *Obras*, BAE (continuación), LXXVIII, p. 175*b*.

[34] § 15: 'Εῶ λέγειν ὅτι τελετὴν ἀρχαίαν οὐδεμίαν ἐστὶν εὑρεῖν, ἄνευ ὀρχήσεως.

[35] Andrew LANG, *Mythes, cultes et religion*, trad. francesa de Léon Marillier, París, 1896, pp. 261-262.

[36] Fray Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general de las Cosas de Nueva España*, I, Madrid, 1946, pp. 156-157 (libro II, cap. XXIV). Este texto lo puso de relieve FRAZER, *The Golden Bough...*, Part VI, «The Scapegoat», Londres, 1933, p. 280.

Conde de Olivares en su valimiento», hace esta referencia de tipo general:

> Succeda a la marlota la coraça
> y si el Corpus con sus danzas no lo impide
> velillos y oropel no hagan baça[37].

Otros autores se refieren particularmente a las danzas de una gran ciudad como Sevilla, o a las de pueblos más pequeños.

Así, Lope de Vega, en la jornada tercera de *La carbonera*, hace que un rústico, Bras, describa el «Corpus» de Sevilla, del modo como se desenvolvía en su tiempo (aunque la acción pase en el de don Pedro I de Castilla). De ella destacamos los elementos populares que podrían considerarse canónicos. Primero el alfombrado vegetal:

> Juncia, espadaña y mastranzos
> servían al suelo de alfombras.

Tapices y enramadas en las casas:

> De telas y terciopelos
> toda ventana se entolda.
> Por sus cercos adornaban
> naranjos con verdes hojas,
> entre cuyo azahar pendían
> ya limones ya toronjas.

Altares decorados con pinturas en el trayecto, gran repique al salir esta Música. Los gigantes:

> En fin, subido en dos piedras
> veo con solemne pompa,
> la ordenada procesión,
> que las dos márgenes toma,
> acompañar con gigantes
> las andas de San Cristóbal,
> santo que supo ensanchar
> las puertas del cielo angostas.
> Los gigantes que parecen
> a personas perezosas
> que otros los llevan y arriman
> adonde se les antoja.

---

[37] *Obras*, III, Amberes, 1699, p. 48 (musa II). En *Obras...*, III, BAE, LXIX, página 39*a* (núm. 139). Es la famosa «Epístola satírica y censoria». En la edición crítica de Blecua, el segundo verso citado es «y si el Corpus con danzas no los pide».

Estandartes tremolando, cruces parroquiales y, por fin, las danzas:

> Discurriendo a todas partes
> las danzas pasan y tornan,
> ya de galanes y damas
> y ya de moros y moras,
> con lazos, con toqueados,
> con palos que nunca aflojan
> invención original
> de las danzas labradoras.
> Tras éstos, otros venían,
> que con las espadas rotas,
> vestidos de lienzo y randas
> lucen más a menos costa.

Después las órdenes, los veinticuatros con la Custodia y el rey [38]. Como texto alusivo al «Corpus» de un pueblo más bien pequeño, el extremeño de Malpartida, puede ponerse el de *La Pícara Justina:* un gaitero tamborilero servía en las danzas del día. También en otras ocasiones [39]. Pero en el texto de Francisco López de Úbeda, en la genealogía familiar, sale un bisabuelo con oficio curioso: el de «mascarero». «Vivía en Plasencia —dice— donde ganó en alquileres de máscaras, cascabeles y aderezos de farsas muy buenos reales. En lo que él solía echar mucho clavo era en la cuenta de los cascabeles que daba a los danzantes de las aldeas, porque los buenos de los labradores, como venían con gran prisa de llevar los vestidos para ponerse galanes, malcontábanse» [40]. Y el mismo autor por boca de su personaje hace una comparación inocente entre la catedral de León, por lo galana: «tanto, que pensé que era el carro del día del Corpus, adornado de varios gallardetes y banderolas» [41].

El «Corpus» de Valencia

Pero acaso estos carros tengan más significado en las fiestas castellano-leonesas, por lo mismo que se hallan asociados a los autos sacramentales y a los actores que participaban en su representación. Las fiestas del Corpus de las tierras catalana y valenciana parecen dar

---

38 *Obras de Lope de Vega,* XXI (CCXII de la BAE, continuación), 240*b*-241*b*. Menéndez Pelayo, en la introducción (vol. XX, BAE, CCXI, p. 177) destaca esta descripción de la fiesta.

39 Libro I, cap. II, § 2, *Novelistas posteriores a Cervantes,* II, en BAE, XXXIII, páginas 68*b*-69*a*.

40 *Op. cit., loc. cit.,* p. 68*b*.

41 *Ibid.*, p. 103*b* (libro II, cap. IV, § 1).

más énfasis a lo que puede considerarse eminentemente plástico y, por eso, también la imaginería popular ofrece más documentación acerca de ellas. En la rica serie de aleluyas valencianas no falta la dedicada a la «La procesión del Corpus en Valencia», que salió en 1858 de la imprenta de Ignacio Boix, con dieciocho viñetas, en que se representan «rocas», personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, símbolo de la Fe, etc.[42].

Los gigantes, los enanos, las danzas, el buey, la mula, las águilas tienen en Valencia un gran abolengo. El viejo historiador de la ciudad, Gaspar de Escolano, a comienzos del siglo XVII, decía que se comenzó a celebrar en 1374, y que «no tiene el mundo otra que ver». Costaba dos mil ducados al municipio, a lo que había que añadir los gastos cuantiosos que hacían los particulares, «porque la acompañan todos los oficios mecanicos (que son infinitos) con luzes en las manos, y cada uno con su vandera y estandarte, y diferente genero de musica». Aparte de la participación clerical, se refiere a las luminarias «y otras mil cosas de estraña magestad y devocion»[43].

La procesión del «Corpus» de Valencia, pese a las prohibiciones del tiempo de Carlos III, se seguía celebrando en 1839 con toda clase de aditamentos festivos. Una descripción de entonces dice que la víspera un capellán de la catedral salía montado en un caballo con rico jaez, y desde la plaza catedralicia iba recorriendo todo el itinerario que se había de seguir en la procesión, saludando sombrero en mano a quienes encontraba e invitándoles a participar en ella. Detrás de él, a pie, iban dos subsíndicos de la ciudad y siete hombres vestidos al modo de los payasos con máscara negra y bandera en mano. Detrás otra máscara de una mujer con cetro y corona: pero con la máscara blanca. Máscaras semejantes bailaban al son de castañuelas, silbo y tamboril. Las máscaras negras representaban los siete pecados capitales y la blanca la virtud. Esta era perseguida por los pe-

---

42 Reproducida por Rafael GAYANO LLUCH, *Aucología valenciana. Estudio folklórico,* Valencia, 1942, p. 86. Van en este orden: 1) «Roca de la Trinidad», 2) «Rocas de la Concepción y de la Fe», 3) «Las de San Vicente y San Miguel», 4) «Las de Plutón (vulgo, la Diablera)», 5) «Reyes de Armas, Banderolas, Tabal y Dulzaina y Enanos», 6) «Los Gigantes», 7) «Dancetas» (danza de arcos femenil), 8) «San Juan Bautista», 9) «La Moma y los siete Pecados capitales», 10) «Abigail, Esther, Judith y Ruth (Las cuatro Virtudes Cardinales)», 11) «Isaac, Abraham y Melchisedech», 12) «Gedeón, Caleb y Josué», 13) «Noé (vulgo, L'Agüelo del Colomet) y el Bou, la Mula y el Anchel Bobo», 14) «El Ángel San Rafael, Tobías y el Águila Grande (San Juan Evangelista)», 15) «Las Águilas (Los Evangelistas San Mateo, San Marcos y San Lucas)», 16) «David y sus compañeros los músicos de Israel», 17) «Los seis caballeros de la Uva y las Espigas», 18) «Los viejos paladines que adoraron al Cordero (vulgo, los Cirialots)».

43 Gaspar DE ESCOLANO, *Decada primera de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia,* Valencia, 1610, col. 1038 (libro V, cap. XX, § 2).

cados. Pero para demostrar su firmeza bailaba de continuo, mientras que los pecados se paraban de cuando en cuando. El mismo día se agrupaban en la catedral los carros procesionales cargados de figuras simbólicas, tan altos que llegaban a los segundos pisos. Se les llamaba «rocas». Había así la «Roca de la Santísima Trinidad», con las tres personas caracterizadas y delante Adán y Eva expulsados del Paraíso por el Ángel con la espada flamígera. La segunda era la «Roca de la Inmaculada Concepción» con unos jóvenes vestidos de blanco detrás: símbolo de la inocencia. La tercera era la «Roca de la Fe»; la cuarta la de San Vicente Ferrer, santo taumaturgo, valenciano por excelencia, patrono de la ciudad; la quinta la de San Miguel con el demonio a los pies. Detrás iba la «Roca de Plutón», escoltada por los siete pecados mortales. Pero el dios de los infiernos era más bien Mahoma, y a esta roca, cuando mi familia vivía en Valencia a fines del siglo XIX, se la llamaba «La Roca Diablera». En la procesión aparecían hasta ocho gigantones de quince pies de altura formando parejas, una de ellas negra. Cada pareja representaba una de las partes del mundo: y tras los gigantes iban otras cuatro parejas de enanos, «expresando que no hay en las cuatro partes del mundo reino tan pequeño en donde no haya penetrado la palabra del Evangelio». Tanto gigantes como enanos permanecían toda la noche en la plaza. En la procesión, vista por mucha gente desde tablados, aparte de estos carros y figuras desfilaban muchos personajes de la Escritura. David bailaba delante del arca tocando el arpa, Tobías llevaba un pez, Judith su espada vengadora en una mano y la cabeza de Holofernes en la otra. Los doce apóstoles. Tras éstos el «Águila» de madera dorada, bastante mayor que una natural. Esta la llevaba un hombre que sacaba la cabeza por una abertura que tenía al vientre y del pico le pendía una cartela con el texto «In principio erat verbum». Una segunda tenía en el pico abierto una paloma viva sujeta por cintas de color de rosa: es decir San Juan Evangelista, con el Espíritu Santo. Detrás el «León» de San Marcos y el «Toro» de San Lucas. Pero antes va el Ángel, que representa a San Mateo. Cada alegoría, cada «roca», iba acompañada de niños vestidos de ángeles, y la procesión duraba de cuatro a cinco horas[44]. De épocas mucho más antiguas se conserva memoria de varios de estos elementos. Por ejemplo, en la obra de Lope de Rueda, *Colloquio de Camila*, aparece un rústico Pablos que se refiere a cómo se cayó cuando estaba tan

---

44 «La procesión de Corpus en Valencia», en *Semanario pintoresco español*, 2.ª serie, I, núm. 21 (26 de mayo de 1839), pp. 167*a*-168*b*, con un grabado en la última página representando una «roca».

admirado como su borrica viendo «el rueco o la rueca del hijo prólogo». Su interlocutora, Ginesa, aclara que se trata «del carretón del Hijo pródigo». Después el rústico hace referencia a las «vejigadas» que recibió, espantándose su burra[45].

45 *Obras de Lope de Rueda*, edic. de E. Cotarelo, II, Madrid, 1908, p. 68.

CAPÍTULO V

OTRAS FIESTAS DEL «CORPUS»

OTRAS FIESTAS DEL «CORPUS»

El «Corpus» barcelonés constituye, de un lado, modelo para varias ciudades del dominio catalán o levantino. Por otro, dada la importancia de la ciudad, puede decirse que llegó a ser único en su género por su complejidad. Otras ciudades tuvieron en otras épocas procesiones de «Corpus» muy brillantes: pero hoy puede decirse que están en decadencia. Tal es el caso de Madrid. En ciudades de más categoría eclesiástica, en lo antiguo, que la que tenía la capital de España, la tradición se ha mantenido más fuerte, como ocurre en Toledo y Zaragoza. Utilicemos, ahora, informes y descripciones de estas tres capitales sobre las cuales la bibliografía también abunda[1].

Centrándonos ahora en Castilla puede decirse que, en primer lugar, las procesiones y fiestas del «Corpus» presentaban, durante los siglos XVI y XVII un aspecto en que acaso lo literario tiene más importancia que en otros reinos: no en balde el «auto sacramental» en lengua castellana adquiere desarrollo grandísimo y los mayores autores dramáticos, de Gil Vicente o Juan de la Encina a Calderón y

---

[1] Información general da, además de la recogida, el libro de Anselmo GASCÓN DE GOTOR, *El Corpus Christi y las custodias procesionales españolas*, Barcelona, 1916. A este mismo autor se deben una cantidad de artículos sobre el tema de las custodias, aparecidos en revistas de la época. La exploración en la historia de las catedrales españolas daría precisiones grandes acerca de cuándo se introducen las distintas fiestas y sus correspondientes procesiones y cultos. Así, por ejemplo, en una «Dissertación histórico-canónica de la Santa Iglesia Cathedral de Pamplona con el Ayuntamiento de la misma ciudad. Sobre el derecho de determinar processiones, señalar dias, y horas para ellas, y que deben pedirse al Cabildo...», Pamplona, 1751 (?), páginas 36-37, se lee que en 1318 ya en el arzobispado de Zaragoza se celebraba la procesión del «Corpus» y que en 1388 el obispo de Pamplona don Martín de Çalva publicó sobre ella una constitución especial, que luego se perfiló en las sinodales de 1590 y en 1609.

sus seguidores, lo cultivan hasta llegar a crear un verdadero teatro teológico. Pero estudiemos las descripciones de la fiesta, en general.

La de Madrid

La primera descripción que se utilizará se debe a la pluma de don Basilio Sebastián de Castellanos, que hablando de Madrid dice: «La víspera del día del Señor salía de la parroquia de Santa María, un hombre vestido grotescamente al que llamaban el Mogigón el cual llevaba en la mano una vara con dos vejigas de carnero infladas colgando; con este botarga iban una porción de hombres y mujeres vestidos, ellos, de moros, y ellas de ángeles, con alas y toneletes blancos, guardadas por *San Miguel*, que era un joven de gallarda presencia con cabellos rubios. Éste llevaba en la mano una espada desnuda y en la otra un escudo ovalado. A esta comparsa seguía el tamboril y la gaita de la villa, músicos que tenía el concejo para las fiestas públicas, y de los que existen hoy descendientes en el mismo oficio, si bien no en la corte, y por no estar dotados por la villa tocan en las romerías de los pueblos de la provincia. Detrás de todos seguía la *Tarasca*, máquina de madera montada sobre ruedas y conducida por hombres que iban dentro, la cual representaba una monstruosa serpiente con muchas cabezas de movimiento, que, según dice Terreros en su diccionario, manifestaba la idolatría arruinada por el Santísimo Sacramento cuya fiesta se celebraba al otro día. El erudito Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, dice que la Tarasca era una sierpe contrahecha, y que los labradores cuando iban a las ciudades el día del Señor, se quedaban abobados viéndola, y que si se descuidaban solían los que la llevaban alargar el pescuezo y quitarles las caperuzas de la cabeza, razón por la que quedó el proverbio, para los que no se hartan de alguna cosa, que no es más echarla en ellos, que *echar caperuzas a la Tarasca*.

»Por presidente de esta comparsa iba un sacristán o monaguillo de la parroquia, con una vara de palio en la mano, y según otros con un cetro, acompañado de otros dos monaguillos que, vestidos con unas dalmáticas azules y encarnadas, a rayas, tocaban a compás unas campanillas. De esta suerte se corría la carrera que debía llevar la procesión, avisando a los vecinos que adornasen las casas y señalando los puestos donde se habían de colocar los muchos altares que para la estación tenían que poner las iglesias por cuyos distritos había de pasar. Luego que acababan de andar la carrera, en cuyo tránsito la *Tarasca* había hecho sus habilidades, ya cogiendo la infinidad

de muchachos que la seguían, ya derribando los sombreros a los pasageros que se embobaban, y que el *Mogigón* había dado sendos vegigazos, se paraba la comparsa en frente de Santa María, y en el tablado preparado para el Auto Sacramental, empezaba la *danza,* que venía a ser una pantomima en que los ángeles peleaban con los diablos, que eran los que vestían de moro, quedando éstos vencidos al fin por el ángel San Miguel, que terminaba el baile cortando la cabeza a *Mahoma,* al que representaba un monigote vestido de moro que se quemaba en seguida con mucha algazara. En un lado del tablado estaba el *Mogigón* con una vara de la que pendían dos higos, y debajo una infinidad de muchachos saltando para cogerlos con la boca, lo que era muy difícil porque el *Mogigón* pegaba en la vara repetidos golpes con otro palo, y los higos saltaban continuamente sobre la boca de los muchachos, *juego que hoy se usa todavía en Carnaval.*

»El paseo de este día en la carrera que había de llevar la procesión, la cual estaba enroldada, como se pone en el día, y la gente se agolpaba a la puerta de Santa María a ver las danzas. En las calles había muchos puestos donde se vendían *confites del Sacramento y bolas del Mogigón.* Los primeros eran una especie de caramelos que tenían figura de una estrella, de los cuales los jóvenes nobles hacían provisión para obsequiar a sus damas, a quienes era costumbre regalarlas en este día, y los segundos eran rortas redondas parecidas a los botonazos del vestido del *Mogigón,* los cuales compraba la gente ordinaria para empaparlos en vino y comérselos *(sic)* de este modo.

»Al siguiente día muy de mañana, en particular los jóvenes de ambos sexos, se dirigían al remplo de Santa María a ver la *Tarasquilla,* el *Tarascón* y los *Gigantillos.* Estas eran figuras de madera, las primeras sentadas en un sillón que llevaba a cuestas la *Tarasca* y las orras figuras colosales que seguían a la *Tarasca,* las cuales puede decirse eran los figurines de la moda en el vestir que había de haber en aquel año. Las modistas, que entonces tenían el modesto nombre de *sastras* o *costureras* de mujeres, y los sastres, como entonces estaban reunidos en cofradía, en vista de las modas estrangeras, que por desgracia ya empezaron a tomar por modelo, que traían los señores que venían de viajar, o de los trajes de algunos forasteros o estrangeros que llegaban a la corte, acordaban el trage con que había de vestirse a las *Tarascas* y, por turno, les vestían, poniendo, por decirlo así, en aquellas figuras el figurín de la moda reciente. Los Peluqueros, del propio modo, acudían con sus pelucas y prendidos para fijar el gusto del nuevo peinado...

»A la costumbre de peinarse según estaba la *Tarasca,* alude Vargas en la siguiente estrofa:

Como tomastes, Aldonza,
De la Tarasca modelo,
Por eso llevas el pelo
Con trenzas de gerigonza.

En estos años pasados oímos cantar a los carabancheleros una seguidilla que trae la tradición de la *Tarasca* de Madrid y por lo mismo tuvimos el gusto de escribir; dice así:

Si vas a los Madriles
Día del Señor,
Tráeme de la Tarasca
La moda mejor.
Y no te embobes,
Que dan en la cara
Los Mogigones.
El Mogigón del Corpus
Me dijo, madre,
Si quieres tener hijos
Seré tu padre.
Y yo enfadada
Me aparté de la danza
Desconsolada.

Los padres, los maridos, y los novios eran las víctimas en esta solemnidad, puesto que las jóvenes asestaban á los primeros y aguardaban de los segundos alguna cosa que le recordase durante el año la *Tarasca* del Corpus, de suerte que en cuanto a trages podía llamarse aquel día la feria de Madrid.

»A las diez de la mañana, hora en que ya estaba vistosamente colgada la carrera, y encendidos los altares que las iglesias, o la devoción de los fieles, había colocado en ella, salía la procesión de la parroquia de Santa María. Precedía a ella el *Mogigón* con la danza de los moros, éstos bailando, y aquél dando a diestro y siniestro vegigazos al que se descuidaba; después seguían los monaguillos con las campanillas, el tamboril y la gaita: tras éstos iba la *Tarasca* conduciendo sobre sus espaldas la *Tarasquilla* y el *Tarascón,* tras de cuyos trages se iba la vista de los jóvenes que los enseñaban a los que podían entarascarlos; seguían a la *Tarasca* los *gigantillos morunos,* y a estos un carro plano en el que iban los *farsantes* que habían de representar el auto sacramental, haciendo mil pantomimas que divertían al pueblo tanto como la *Tarasca*»[2].

---

[2] B. S. DE CASTELLANOS, «Costumbres españolas. De la procesión del Corpus en

El «Mojigón»

En la fiesta madrileña se destacan: 1) El «Mojigón» o «Mogigón», personaje burlesco, relacionado con la «mojiganga» y con la «Mojigona», que elegían los mozos de Madrid el día de la fiesta de la «Maya»: para ponerla en contraste con ella[3]. Este se equipara a un «botarga» asimismo. La palabra *mojiganga* parece que en origen es «bojiganga» o «boxiganga», derivado de vejiga o «vesica», y se da con el significado de fiesta con disfraces ridículos[4]. La forma *mojiganga* se populariza pronto. En 1641 publicó en Zaragoza don Andrés Sanz del Castillo, natural de Brihuega, una serie de seis novelas titulada *La mojiganga del gusto*[5]. Después la misma forma está usada por otros autores. Don Emilio Cotarelo publicó una *Colección de entremeses, loas, bailes y mojigangas* que comprende piezas de fines del XVI a mediados del XVIII y en la erudita introducción a ella se ve claramente cómo todavía para Cervantes la forma usual era «boxiganga». También para Agustín de Rojas en el *Viaje entretenido*, publicado en 1603, y aún para el autor del *Estebanillo González*. Pero aún antes de la aparición de las novelas aludidas de Sanz del Castillo, en 1637, ya es usual «mojiganga», que en origen parece fiesta carnavalesca, pero que pronto se introduce en el teatro[6]. En el libro acerca de el carnaval ya se vio cómo en las mascaradas de invierno aparecen los «vejigueros», etc.[7], y en un estudio acerca de los botargas he hecho ver, también, que esta clase de máscaras salen en fiestas invernales, con un verdadero carácter de «máscaras municipales»[8]. Pero hay textos que asocian estrechamente la «mojiganga» el carnaval. En *La Plazuela de Santa Cruz*, entremés de Calderón, se lee esto:

Madrid, Sevilla, Toledo y Valencia, y de las galanterías usadas en esta solemnidad», en *Museo de las familias*, IV, Madrid, 1846, pp. 110*a*-111*a*.

3 Julio Caro Baroja, *La estación de amor*, Madrid, 1979, p. 56.

4 Vicente García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispánico*, páginas 117*a*, 382*a* y 1047*b* (núm. 7138).

5 Vuelta a imprimir por don Emilio Cotarelo en Madrid, 1908, «Colección selecta de antiguas novelas españolas», VIII.

6 *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, I, 1, en NBAE, XVII, Madrid, 1911, pp. ccxci-ccxcii especialmente. Luego, un estudio minucioso de las mojigangas en el teatro, hasta la página cccv.

7 Julio Caro Baroja, *El Carnaval*, Madrid, 1965, p. 50.

8 Julio Caro Baroja, «A caza de *botargas*», en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, XXI, 1965, pp. 273-292.

Viendo lo poco que falta
Para las Carnestolendas,
¿No prevenís mojiganga?[9]

En la mojiganga de *Los Motes* de León Merchante, este otro pasaje:

¡Vaya, vaya de fiesta!
Figuras salgan,
Que no hay Carnestolendas
sin mojiganga[10].

PERSONAJES SIMILARES

El personaje del «Mojigón» del «Corpus» madrileño se relaciona más, sin duda, con las máscaras individualizadas, como los «botargas» aludidos. Resulta, así, que en poblaciones más pequeñas, en las que la fiesta no tiene la complejidad y suntuosidad que se le dio en las ciudades mayores, aún hoy una máscara terrorífica desempeña papel importante en el ciclo del «Corpus Christi». Sobre una de éstas (la que sale en cierto pueblo de la provincia de Burgos) hay un buen reportaje de 1934 de Eduardo de Ontañón: el pueblo es Castrillo de Murcia (Castroceriz), la máscara el «Colacho», que, por cierto, tiene su ayudante. El «Colacho» antes debía tener caracteres caprinos: ahora lleva una careta común de carnaval. Los chicos y los grandes le insultan: «¡Colacho, tripas de macho!», le dicen los chicos; «Colacho, colachín, que no sabes castellano y te metes a leer latín», dicen las chicas, recordando que en cierta época hizo tal papel el sacristán del pueblo. Los hombres maduros usan también de la procacidad. Pero, en cambio, el «Colacho» puede administrar cuantos palos y zurriagazos se le antojen a quien encuentra en su camino: su persona es inviolable y es también relevante en la Cofradía de la que forman parte todos los hombres de Castrillo desde que nacen, cofradía llamada del Santísimo y que se encarga de organizar las solemnidades del «Corpus», entre otras cosas. Para ello nombra anualmente sus cargos desde la escalera de la iglesia, tan pronto como acaba la procesión de la infraoctava del «Corpus». Sus cargos son: primero el de «tabalero» o atabalero, que es el que toca un tremendo tambor en todas las solemnidades; después, el de «Colacho», que va delante en todas las rondas callejeras, tocando unas enormes castañuelas y espantando a las gentes (fig. 4); luego, el de «mayordomos» (fig. 5) que son los que admi-

---

9 E. COTARELO, *Colección de entremeses...*, cit., I, 1, p. ccxciii*b* y *Comedias* de don Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, IV, BAE, XIV, p. 638*a*.

10 COTARELO, *Colección...*, cit., I, 1, p. ccxciii*b*.

nistran y «sacan la cera» necesaria; el de «amos», los que ordenan y mandan, y, por fin, el de «tiradores de palio» que le llevan en todas las solemnidades del año. Todos tienen la obligación de aceptar el cargo, y si no son expulsados de la cofradía y multados —todavía— con «dos ducados». Todos menos nuestro «Colacho» que, si el nombramiento recae en un cofrade de posibles, puede pagar a un hombre del pueblo para que le supla. La aparición del «Colacho» es breve y pasajera. No sale más que en los días que median entre la víspera del «Corpus» y el lunes siguiente, al frente de la plana mayor de la cofradía, que en esas fechas recorre el pueblo a cada toque eclesiástico, del de maitines al de oración, precedida de su enchisterado «tabalero». Este, precedido del «Colacho» y seguido de cinco o seis cofrades con ancha capa y sombrero, lleva en la frente pintada la Custodia del «Corpus».

El día de la infraoctava, que es cuando se celebra la procesión más animada, el «Colacho» y «tabalero» asisten al culto en lugar preferente. Luego sale la procesión. «Las campanas y las colchas tremolantes la están esperando. Todo el pueblo va en ella. El ''tabalero'' le marca el ritmo; el ''Colacho'', ayudado por otro ''Colacho'' aprendiz, los dos sin careta, la ordena y enfila.»

En un altar del tránsito se detiene. Y el cura bendice a los niños que ponen en colchones en medio de las calles. Esto de los colchones —dice Ontañón— es otra curiosa práctica antigua, sobre la que debemos parar. Ante cada altar colocan echados todos los niños nacidos durante el año para que el cura les bendiga y el «Colacho» dé un gran salto por encima. Con ello aseguran que se evitan grandes males: el de la hernia especialmente.

El «Colacho» se desvive por evitarlo. Colchón hay sobre el que salta tres o cuatro veces para que el mal no se produzca ni por asomo.

—«¡Colacho! ¡Otro salto!» —le piden las madres, y él pasa y repasa como un auténtico volatinero (fig. 6)... Terminados los saltos, las mozas arman verdaderas trifulcas para coger los niños, porque la que lo haga se casará dentro del año...

Terminada la procesión religiosa hay otra «cívica»: los cofrades en dos filas, precedidos del «Colacho» recorren el pueblo. Antes, durante ella, estaba prohibido reír: el que se riera debía pagar una cántara de vino. La comitiva se para en lo más alto de las eras del pueblo. Ante los cofrades puestos en corro, el «tabalero» pronuncia un discurso en verso, resumen de la fiesta [11].

---

[11] E. DE ONTAÑÓN, «Costumbres españolas. El *colacho:* la máscara del Corpus», en *Estampa,* VII, núm. 334 (2 de junio de 1934), 2 pp., 4 fotos (de Suso).

La «Tarasca» en Madrid y en Toledo: popularización

Si estas máscaras, que, como se verá, salen en otras procesiones del «Corpus», se puede pensar que pertenecen a un «stock» muy viejo y de origen oscuro, no cabe afirmar lo mismo de otro elemento festivo de gran importancia, no sólo en el «Corpus» de Madrid sino también en el de otras grandes ciudades de España. Me refiero a la «Tarasca». Don Basilio Sebastián de Castellanos recoge de una obra anterior, el diccionario de Torreros, la interpretación clásica, podemos decir, del significado de la «Tarasca». Representa a la Herejía vencida por la Fe. Pero tanto el nombre de la máquina terrorífica, como su forma, parecen tener origen en un culto local y un culto que no es el del «Corpus». Los diccionarios etimológicos modernos indican que la palabra viene de «tarasque» y de «Tarascón», famosa ciudad de Provenza[12]. Los más antiguos aceptan ya la etimología, contra otra, griega, dada en el siglo XVIII y señalan que es una figura de sierpe monstruosa que se sacaba durante la procesión del «Corpus», y metafóricamente la mujer «fea, sacudida, desenvuelta y de mal natural»[13]. La etimología griega la da ya Covarrubias en su *Tesoro*, de donde Castellanos sacó lo de las caperuzas. Covarrubias, sin embargo, no indica que la «sierpe contrahecha» se paseara sólo en «Corpus», sino en «algunas fiestas de regocijo»[14]. Pero la idea general en España era la de que estaba adscrita al «Corpus», porque representaba «Mysticamente el vencimiento glorioso de Nuestro Señor Jesu Christo por su sagrada muerte y pasión del monstruoso Leviatán»[15]. Fueron, sin duda, los predicadores y escritores eclesiásticos los que dieron la interpretación. He aquí, por ejemplo, un texto muy expresivo del jesuita Juan Martínez de la Parra: el de su sermón que pronunció en Méjico, a 25 de mayo de 1690: «¿Pero a todo esto no ay quien me pregunte por la Tarasca? Pues ha de salir, que es fuerça. Este nombre Tarasca se tomó del verbo griego *Theracca*, que quiere dezir espantar, poner miedo. ¿Con que Tarasca quiere dezir espantajo? Sí. ¿No le ven aquella figura, qué fiera? Parece dragon, parece ballena, parece sierpe, y lo es to-

---

12 Vicente García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispánico*, pagina 517*a*.

13 Roque Barcia, *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*, V, Barcelona, s.a., p. 31*c*.

14 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición de M. de Riquer, Barcelona, 1943, p. 954*a*.

15 *Diccionario de la lengua castellana*, llamado «de Autoridades», V, Madrid, 1737, p. 227*b*.

do, pues es Tarasca; essa significa al Demonio, aquel dragón fiero del que nos promete David, que lo ha de sujetar Dios hasta ser juguete de muchacho. *Draco iste quem formasti ad illudendum ei.* Aquel Leviatan carnizero, monstruo marino de quien nos promete Job, que pescandolo Dios con su ançuelo, lo ha de dexar sin fuerças, que sea la risa, la mofa, el entretenimiento de la plebe: *Nunquid illud ei quasi avi? Aut alligabis eum ancillis tuis? (Job* c. 40). Assi quedo el Demonio por virtud de aquel Divino Pan Sacramentado, hecho un espantajo de risa; pero que si comulgamos como devemos tiembla, dize San Chrisostomo: *Ab illa mensa recedamus facti diabolo terribiles (Chrysn,* núm. 61 ad P.) Pues demosle vaya a ese Tarascón fiero, triunfe en nuestras almas nuestro Soberano Dios Sacramentado»[16]. Este texto, modelo de «barroco jesuítico», popular, fue aprovechado por el diccionario de «Autoridades» que también lo utilizó para ilustrar el uso de la voz «Tarascón», que, como se ha visto, en Madrid servía para aludir a una segunda figura. Antes que el jesuita, Juan de Zabaleta, en la primera parte de *El día de fiesta,* al describir a «El lucido del día del Corpus», lo pone ante la procesión, viendo en primer lugar a muchos muchachos huyendo de la «Tarasca», y el novelista aprovecha el caso para moralizar, considerando al Demonio entregado a aquellos que, en el momento, representan a los justos. La «Tarasca» ataca también a sombreros y caperuzas, según es familiar, como veremos, alargando su cuello[17]. Antes de proseguir, conviene recordar que acerca de «La Tarasque» original, la de Tarascón, existe una obra que agota el tema: la de mi amigo Louis Dumont[18]. En esta obra se ve que las leyendas que se dan como básicas respecto a la vida de Santa Marta en relación con el dragón infernal, son relativamente tardías, contra lo que creían autores tradicionalistas de otros tiempos. Luego se propagan con fuerza[19].

El nombre parece haberse creado a comienzos del siglo XIII y sobre base toponímica muy antigua[20]. En todo caso es evidente que llega a España no en función del culto a Santa Marta, sino con el culto del «Corpus» y que el monstruo cambia un tanto de forma en él. El dragón provenzal aún parece que se saca con motivo de la fiesta, y en el libro de Dumont pueden verse distintas representaciones de él.

---

16 Juan MARTÍNEZ DE LA PARRA, *Luz de verdades católicas,* Barcelona, 1705, página 21*a*.

17 Juan DE ZABALETA, *Obras históricas, políticas, filosophicas y morales,* sexta impresión, Madrid, 1728, p. 276. *El día de fiesta por la mañana,* 1.ª parte, cap. XX.

18 Louis DUMONT, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique,* París, 1951.

19 DUMONT, *op. cit.,* pp. 146-176.

20 DUMONT, *op. cit.,* p. 161.

Puede advertirse también que las procesiones de Tarascón eran sobre todo penitenciales y que este carácter se conservó hasta el siglo XIX, en que se limitaron mucho las cofradías de penitentes, que se distinguían, como otras de Semana Santa, por los colores de los hábitos. Por fin no quedaron más que los blancos[21]. La «Tarasca» madrileña se ajusta a concepciones populares difundidas en España por diversos medios.

Conocemos —en primer lugar— algunos dibujos de proyectos para las que se hicieron en distintos años, desde el siglo XVIII, que se han publicado recientemente y que se hallan en el ayuntamiento de Madrid. De antes, otros incluidos en un expediente con los pliegos de condiciones para la hechura o la compostura de gigantes y la hechura de la «Tarasca» de 1747 (figs. 6, 7 y 8). Estos dibujos ilustran la descripción dada, de Castellanos, relativa a los dos figurones en que se fijaban las modas, masculina y femenina[22]. Es posible que estas dos figuras complementarias tengan algo que ver con las mitológicas que se ponían sobre un dragón en el «Corpus» de Aix (véase la p. 87). Lo que es evidente es que la «Tarasca» en su forma dieciochesca se parece a las fieras fingidas de los grabados en madera que ilustran varios pliegos del cordel en que se relata la aparición de monstruos, dando pelos y señales acerca de sus rasgos, las circunstancias de la aparición en tal o cual lugar y las atrocidades cometidas por los mismos.

Cuando en 1928 el folklorista catalán Valeri Serra Boldu inició la publicación del *Arxiu de tradicions populars,* puso en la portada del primer número la adjunta imagen de «La fiera malvada» (fig. 9) que encabezaba una relación muy popular a lo largo de todo el siglo XIX y que adoptó formas muy variadas, actualizándose de vez en cuando como es común en todo lo popular[23]. Se trata de un dragón clásico de los de origen medieval, descendientes, sin duda del *draco* latino y el δράκων griego, animal fabuloso, serpentino, símbolo del mal. En castellano antiguo existe la forma «draco» todavía, conservada por Gonzalo de Berceo[24]: el diablo por comparación. Un hombre puede ser

---

21 P. COURBON, «Une visite à Sainte-Marthe de Tarascon en passant dans le Pré de Beaucaire», en *L'Illustration,* XXII, núm. 545 (6 de agosto de 1853), pp. 83*c*-84*c*.

22 Sobre los proyectos del XVII ha publicado un estudio muy bien ilustrado José María BERNÁLDEZ MONTALVO, «Las tarascas madrileñas», en *Villa de Madrid,* Revista del Excmo. Ayuntamiento, año XIX, núm. 71 (1981), pp. 25-32. Un dibujo del siglo XVIII de Francisco Meléndez. Reproducción en el artículo «Tarasca» de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana,* LIX, Bilbao, Barcelona, Madrid, 1928, página 585.

23 Fascículo I, mayo de 1928, portada.

24 *Vida de Santo Domingo de Silos,* 333*c*: «el draco traydor». *Poetas castellanos anteriores al siglo XV,* BAE, LVII, p. 50*b*.

también equiparado al «dragón» por su firmeza[25]. La forma «drago», procedente como «draco» del nominativo latino se halla en el Arcipreste de Hita[26]. También en *El libro de Alexandre*[27]. En la formación de los dragones medievales entraron muchos elementos plásticos y fueron concebidos como serpientes aladas, con caracteres marinos (inspirados en la ballena de Jonás) o como animales del tipo de los saurios, lo cual parece estar inspirado en la observación de fósiles o de pieles de cocodrilos o cocodrilos disecados que se trajeran de Egipto. Son conocidos —en efecto— los casos en que alguna iglesia se exhibe una *piel* de dragón o un cocodrilo disecado del que se decía que había sido en vida un dragón mortífero. Tratándose en el diccionario de Madoz del Coll de Canas, en la provincia de Gerona y partido de Ribas, se dice que al lado de la carretera había una cueva denominada del Drach, en la cual se contaba que vivió un dragón que devoraba a los que pasaban por las cercanías, de suerte que el camino dejó de utilizarse hasta que, de modo que «se tuvo por milagro», fue muerto. La piel del dragón, en consecuencia, se colocó en la iglesia de San Eudaldo de Ripoll, donde existió hasta poco antes de la primera guerra civil[28]. En Aix también se exhibió el esqueleto de un saurio como el del dragón que asoló los alrededores de la ciudad[29].

Las fascinación que producía esta clase de monstruos se consideraba que era debida en parte a su naturaleza física: pero también a algo sobrenatural. Así Lucas Fernández en el *Auto o farsa del nascimiento de nuestro señor Jesucristo* hace que un pastor diga a otro, que le va a contar algo terrible:

> Alguna hora menguada
> o *serpentina encantada*
> te han amedrentado tanto[30].

Los pliegos de cordel hicieron que en España las imágenes de fieras de estas se popularizaran mucho. Así se ve en la comedia de Lope de Vega *El animal de Hungría* en que el acto primero un villano llamado Bartolo dice refiriéndose al monstruo:

---

[25] *Poema de Alfonso Onceno*, p. 803*b*, en *Poetas*..., cit., p. 501*b*.

[26] *Libro de Buen Amor*, p. 3*c*, edic. de Julio Cejador, I, Madrid, 1913, p. 3. Parece que confunde la leyenda de Santa Margarita con la de Santa Marina a la que salva «del vientre del drago».

[27] *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, BAE, LVII, p. 177*b*, estrofa 988*d*.

[28] Pascual MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España*, VI, Madrid, 1847, p. 538*a*.

[29] Véase el artículo «*dragon*», en *A Dictionary of Christian Antiquities* de W. SMITH y S. CHEETHAM, I, Londres, 1875, p. 579*b*.

[30] *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano*, Madrid, 1867, páginas 195-196.

Ya su retrato anda impreso
y se cantan cada día
las coplas de sus traiciones[31].

Todavía en el siglo XX, en Madrid, en la Imprenta Universal de la Travesía de San Mateo, se imprimían pliegos, como el de «La fiera malvada. Nueva y curiosa relación, en la que se declara y se da cuenta de las horrorosas muertes, estragos y desgracias que ha ejecutado una fiera silvestre titulada *La Correpia,* el día 12 de marzo del presente año, en la ciudad de Urben, inmediata a Tierra Santa, matando 153 personas, y el fin que ésta tuvo». En la primera página va un grabado en madera que representa a otro monstruo fantástico de este tipo. Pero el romance nada tiene de religioso. El que mata a la «Correpia» es un soldado al que se da licencia y un sueldo en recompensa. Otros pliegos de la misma imprenta nos hablan de la «Fiera Maltrana» que apareció en Alicante, arrebatando a los niños: pero, esto sí, fue enviada como castigo de Dios. El grabado no es del estilo de los anteriores, como tampoco lo es el que encabeza la relación de «La fiera de Oporto», que resulta ser la misma de Alicante..., sólo que en fecha algo anterior y otra localización. El símbolo de la Herejía sometida a la Fe, el símbolo eclesiástico por excelencia, al pueblo no le dice gran cosa a veces. A veces también hay algún erudito piadoso, como el abate Faillon, que publicó dos volúmenes enormes en que trata de Santa Marta y otras santas, y se pregunta si el dragón no sería un ser real. Pero Faillon no llega a pensar en la «fiera Malvada» del corte de nuestros romances, llámese «Correpia», «Corrupia» o «Maltrana», sino en un animal real: un cocodrilo que por medios misteriosos llegaría del Nilo al Ródano[32]. En todo caso el símbolo tarasconense tuvo difusión peregrina. La palabra se populariza en la acepción de personaje horrendo. En 1664 se publica en Madrid mismo la obra de Francisco Santos, *Las tarascas de Madrid y tribunal espantoso. Pasos del hombre perdido y relación del espíritu malo*[33]. Así se habló también de las mujeres de mal carácter, como de tarascas y aun de genio «atarascado». Moratín usa en cierta ocasión, refiriéndose a teatros de Italia, la expresión al referirse a bailarinas que eran «colección de tarascas la más ridícula»[34], y de unos cómicos, que en papel de mujer resultaban «ta-

---

31 *Obras de Lope de Vega,* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas,* III, Madrid, 1917, p. 427.

32 *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, Saint Lazare, Saint Maximin, Sainte Marthe et les saintes Maries Jacobé et Salomé, etc.,* II, París, 1865, cols. 300, 306.

33 Hay varias ediciones posteriores, una de Valencia, 1694.

34 *Obras póstumas...,* I, Madrid, 1867, p. 578.

rascones insufribles»[35]. Y antes que Moratín, el autor de la *Vida y hechos de Estebanillo González* en un romance dirigido a una cortesana le llama «Tarasca de las meriendas», sin duda porque el monstruo fingido tragaba caperuzas en abundancia[36]. No sería difícil allegar más textos, sobre todo teatrales: de Moreto a Bretón de los Herreros, pasando por don Ramón de la Cruz[37].

Volviendo a la «Tarasca» madrileña del «Corpus», hay que indicar que Mesonero Romanos, que escribió un artículo sobre el de su villa natal y que, utilizando documentos de la época, fijó el orden de cómo se hizo la procesión en 1623 (cuando el futuro Carlos I de Inglaterra vino a España como Príncipe de Gales), indica que la «Tarasca» salió hasta «antes de la guerra de los franceses», es decir 1808, y mezcla un poco la vieja etimología griega con la leyenda de Santa Marta[38].

Ya, así, en las aleluyas madrileñas del siglo XIX mediado, no se menciona ni se figura la «Tarasca»[39]. Pero para Moratín todavía gigantones y tarascas le sugerían su «Corpus» madrileño[40].

La «Tarasca» madrileña fue muy popular en el siglo XVII así como otra que, aunque la ciudad por entonces no era ya lo que había sido, tuvo gran resonancia: la de la procesión del «Corpus» de Toledo, es decir la de la catedral primada. El «Corpus» toledano es famosísimo en los anales de la literatura española porque dio lugar a que trabajara para él uno de los fundadores del teatro español: Lope de Rueda[41].

Para autos y danzas trabajaron otros muchos, con ocasión del mismo y acerca de los gastos que se hicieron al aparejarlos hay bastante publicado. No tanto con respecto a los demás aspectos de la fiesta, muy famosa aún en el siglo XVIII, decaída y modificada después, en el siglo XIX, y con cierto resurgimiento posterior.

La procesión del «Corpus» de Toledo durante el siglo XVIII consta-

---

35 *Obras...*, cit., I, p. 581.

36 *La vida y hechos de Estebanillo González*, edic. de Antonio Carreira y Jesús A. Cid, Madrid, 1971, p. 437.

37 *Diccionario enciclopédico hispano-americano* de Montaner y Simón, XX, página 292*c*.

38 R. DE MESONERO ROMANOS, *Panorama matritense (Primera serie de las escenas). 1832 a 1835*, Madrid, 1881, pp. 334-335. El artículo entero a las páginas 329, 339, sobre el «Corpus» de 1835.

39 En la serie publicada por Hernando con el número 70 hay una titulada «Procesiones del Viernes Santo y del Corpus en Madrid». La mitad inferior tiene veinticuatro grabados en madera. Tampoco hay danzas, gigantes, etc. Todo tiene un aire oficial.

40 *Obras póstumas...*, cit., I, p. 438 (viaje a Italia de 1794). Otros textos recuerda Federico RUIZ MORCUENDE, *Vocabulario de D. Leandro Fernández de Moratín*, II, Madrid, 1945, p. 1470*a*.

41 Julio MILEGO, *Estudio histórico-crítico. El teatro en Toledo durante los siglos XVI y XVII*, Palencia, 1909, pp. 46-47, 52, 63, etc.

ba de una serie de figuras, entre las cuales aún por los años de 1841 se conservaban en la catedral, pero no salían, cuatro colosales que representaban las *cuatro* partes del mundo, ofreciendo a Dios sus productos; otra que representaba al Cid con la espada desenvainada y dos «medios» gigantones a los que se llamaba «los Gigantillos». También se conservaba, al parecer, «un gran serpentón llamado la *Tarasca* que quiere figurar —dice el autor al que se toman estos datos— a «la bestia del Apocalipsi, con la mujer engalanada encima, llamada *Ana Bolena* por el vulgo.» Las figuras, muy bien trabajadas, fueron traídas a Toledo de Barcelona en 1755 y parece que dejaron de sacarse, por considerarse irreverentes, en tiempos de Carlos III[42]. En efecto, a 21 de julio de 1780, se firmó una cédula en que, como consecuencia de «notables irreverencias» que se dieron en la última fiesta del «Corpus», con ocasión de que salieran gigantones y danzantes (no se dice dónde), se prohibió que en todas las catedrales, parroquias e iglesias salieran de la fecha en adelante, también en otras funciones eclesiásticas[43]. Una «Tarasca» se conserva, sin embargo, allí. En 1950 mi querido amigo G. F. Foster sacó su fotografía (fig. 10) con su hijo delante.

Resulta, así, que la «Tarasca» de origen provenzal es popular en Castilla, con Toledo y Madrid en cabeza, y que las alusiones a ella son abundantísimas en la literatura castellana de los siglos XVI y XVII. A los textos aducidos por don Basilio Sebastián de Castellanos se pueden añadir otros muchos, algunos más antiguos y de autores más ilustres. Las derivaciones ya están fijadas en el siglo XVII. Correas, en la sección de frases, comentando la de «es una tarasca» dice: «Apodo a una mujer desviada. La tarasca es una manera de sierpe que hacen en días de gran fiesta, como el Corpus Christi, para quitar las caperuzas a los que se cubren en la procesión del Santísimo, en que caben dentro ocho o diez hombres que la llevan, y con la boca de ella, a manera de tenaza, cogen las caperuzas a los rústicos que se las ponen (después se las vuelven), y como en ella caben tantas, tomase por refran: «es como echar caperuzas a la tarasca»; dar algo a quien nada le basta»[44].

Esta frase o locución se documenta en textos famosos.

Por ejemplo Tirso en los *Cigarrales de Toledo* hace decir a uno:

---

42 N. MAGAN, «Procesión del Corpus y custodia de Toledo», en *Semanario pintoresco español*, 2.ª serie, III, núm. 23 (6 de junio de 1841), pp. 177*b*-178*a*.

43 Santos SÁNCHEZ, *Extracto puntual de todas las pragmáticas, cédulas, provisiones, circulares y autos acordados, publicados por regla general en el reynado del Señor D. Carlos III*, II, Madrid, 1792, p. 62. Severo AGUIRRE, *Prontuario alfabético y cronológico por orden de materias...*, II, Madrid, 1799, pp. 4-5.

44 Gonzalo CORREAS, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Madrid, 1924, pp. 582*b*-583*a*; p. 118*b*.

«Llaman a la Tarasca ''tragacaperuças'' ¿y no quereys vos que el poblacho trague turbantes?»[45]. En *El galán escarmentado* de Lope unos villanos conciertan las fiestas del pueblo y dicen:

Armento: ¿Habrá tarasca?
Alcalde: ¡Y qué tal!
¡No ha de quedar caperuza![46]

En la jornada II de *La carbonera* un mozo rústico, Benito, dice:

no ha de tragar en la fiesta
caperuzas la tarasca
como yo tortada y pellas[47].

De estos dos textos se desprende que la «Tarasca» también salía en otras festividades, aunque fuera característica del «Corpus» sobre todo: otro tanto ocurría con los «Mogigones», máscaras del mismo tipo.

La «Tarasca» en Sevilla

La «Tarasca» aparece también en las procesiones sevillanas del siglo XVIII. En un artículo de J. Colón y Colón, publicado en 1840, se puede hallar una descripción basada en cierto dibujo hecho por Nicolás de León Gordillo en 1747, en que a pluma y color se reproducía toda la procesión con detalle. En este dibujo aparecía en primer lugar la «Tarasca», que Colón da como existente en todas las procesiones de las capitales españolas «y en casi todos los pueblos de alguna consideración», y la describe como «máquina colosal de pasta y madera, que figuraba un monte sobre el cual descansaba un enorme monstruo alado con siete cabezas, que aludía según algunos a los siete pecados mortales, o a los vicios que salían despavoridos a la salida triunfante del Santísimo. Encima de la espalda del monstruo se clavaba una torrecilla con dos cuerpos; por el último salía el llamado *Tarasquillo,* figura de dos caras, y, puesta en un palo vestido de ropas sueltas y largas, la meneaban en las paradas los conductores de la *Tarasca,* que iban colocados en el hueco que hacía el figurado monte». El artículo va acompañado de un grabado en madera que representa a esta «Tarasca» sevillana, que parece una tardía «hidra de las siete cabezas», inspirada acaso en tallas renacentistas que a su vez

---

45 Edición Said Armesto, Madrid, 1913, p. 340.
46 *Obras de Lope de Vega...*, cit., I, Madrid, 1916, p. 136.
47 *Obras de Lope de Vega...*, cit., XI, Madrid, 1930, p. 722.

se relacionan con miniaturas medievales y éstas con la vieja hidra de Lerna que mató Hércules[48]. La chiquillería pedía de continuo que bailase al «Tarasquillo», personaje burlesco. Seguían al monstruo otros que también eran burlescos y sin conexión con la Liturgia: el «Padre Pando» y la «Madre Papa-huevos» y después los «Hijillos» o «Pandillos»: «eran entre todos cuatro figuras estrafalarias con cabezas descomunales, a cada una las conducía un hombre, el que miraba por la boca de tan ridícula familia: los Pandillos llevaban en las manos algunos juguetes, ella abanico y varita y él látigo y pandereta».

Después iban los gigantes, en número de seis, en parejas, de cuatro varas y media de altuta. Una de las parejas, negra. Los gigantes daban la pauta a la moda del año, sobre todo en el peinado, tanto a hombres como a mujeres, y danzaban al son del tamboril. Personajes destacados eran los que iban detrás: los «Mojarrillas». Eran dos hombres vestidos de arlequines con una vara en la mano, vara de la que colgaban tres vejigas hinchadas con las que golpeaban a los chicos y a los distraídos. Los bailes se hacían en sitios señalados del trayecto. Respecto a los «Mojarrilas» habrá que indicar que en el diccionario «de Autoridades» se indica que la palabra en singular es de uso familiar y sirve para designar a la persona que siempre está de chanza[49]. Eguílaz dice que viene del árabe[50].

A éstos seguían todos los estandartes de las cofradías ciudadanas, las órdenes religiosas, las veinticinco cruces parroquiales y el clero de distintas categorías y con diferentes funciones: pasos con reliquias. Las cuatro danzas de niños, con «ciertos trajes particulares y estrambóticos» bailaban con palillos al son del tamboril. También bailaban los seises de la catedral en algunos puntos. La procesión se ajustó luego a la ley de Carlos III, de suerte que desapareció de ella todo lo que se consideraba profano e irreverente. Así los gigantones, los enanos, e incluso la «Tarasca», pese a su origen simbólico, cristiano.

El proceso de «popularización» hace que lo que en una época se considere símbolo útil para avivar la fe y la piedad, en otra se convierta en algo considerado irreverente y de mal gusto. El Neoclasicismo pegó un golpe mortal a la fiesta del «Corpus», como algo verdaderamente popular, porque también los hombres de Carlos III se

---

48 J. Colón y Colón, «La procesión del Corpus en Sevilla», en *Semanario pintoresco español*, 2.ª serie, II, núm. 24 (14 de junio de 1840), pp. 187*a*-188*b*. El grabado en esa página.

49 *Diccionario de la lengua castellana*, IV, Madrid, 1734, p. 589*b*.

50 Leopoldo de Eguílaz, *Glosario etimológico de las palabras castellanas, etc., de origen oriental*, Granada, 1886, p. 457, donde también afirma que *mojiganga* viene del árabe.

encargaron de terminar con los actos sacramentales y de combatir el teatro religioso.

Sin embargo, las medidas generales adoptadas tuvieron efectos desiguales y en algunas ciudades las danzas, etc., sobrevivieron a ellas[51]. Los otros elementos de las procesiones llevan una vida más autónoma y su forma depende en mucho de las representaciones y conceptos medievales.

La hidra de las siete cabezas era conocida de los autores medievales. En *El libro de Alexandre* se lee:

> Creo a los actores que esto tal entendieron
> Quando de las cabeças del sierpe dixieron.
> Cantan e los actores que dizen muchas befas,
> Que fue una serpiente que avie VII cabeças:
> Quando unal togien, VII naçien espessas[52].

La «Tarasca» de San Sebastián en 1660

La ordenación de la procesión del «Corpus» con los elementos que se van enumerando y analizando parece haber sido objeto de difusiones amplias: pero parece también que según las épocas y las posibilidades, los gustos y las leyes, ha experimentado limitaciones, suprimiéndose unos, reforzándose otros. En los grandes núcleos urbanos igual que en otros menores. Así resulta, por ejemplo, que el 27 de mayo de 1660 un noble francés con aficiones literarias fue a San Sebastián, que por entonces era una población pequeña, y vio la procesión del «Corpus» desde un balcón. Lo que más le chocó en primer lugar fue ver alrededor de cien hombres vestidos de blanco, bailando con espadas y con campanillas en las piernas («des sonnetes aux jambes»), de suerte que la punta de la espada de uno la cogía su compañero con la mano izquierda. Después iban cincuenta niños con panderetas («tambours de basque») y unos con máscaras de papel y pergamino o con servilletas o pañuelo calados («tavaioles à clair-voye»). A continuación iban siete figuras de tres reyes moros, que cada uno llevaba detrás a su mujer, y un San Cristóbal. Todos

---

[51] La prohibición de autos y de comedias de santos o de la Escritura es de 1765. *Archivo Histórico Nacional. Consejo de Castilla. Sala de Alcaldes de Casa y Corte. Catálogo por materias*, Madrid, 1925, p. 71*b*. En la página 193*ab* se reseñan muchas disposiciones sobre la celebración del «Corpus» de 1579 a 1816.

[52] *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, BAE, LVII, p. 182*b*, estrofas 1147*cd*-1148*ac*.

de una altura como de dos picas, de suerte que sus cabezas gruesas llegaban al par de los tejados. Estas figuras bailaban movidas por los que las llevaban escondidos y estaban hechas de mimbre y tela, pero de modo tan extraño que al principio daban miedo. Seguían diez o doce pequeñas máquinas llenas de «marionetas» («marionettes»). Entre ellas el que escribe vio un *dragón* del tamaño de una ballena pequeña, sobre el dorso del cual saltaban dos hombres haciendo contorsiones y movimientos extravagantes. Todos los que llevaban las máquinas, lo mismo que los demás, fueran cordoneros, posaderos, etc., llevaban su espada y su puñal. Las tapicerías cubrían las fachadas de las casas, hasta en cuatro pisos. En la ocasión, debido a que Felipe IV estaba allí, llevó el Sacramento el obispo de Pamplona[53]. A Matthieu de Montreuil la procesión le hizo el efecto de una mascarada, pero podría haber visto en su país, y sobre todo en la tierra donde murió (Aix), cosas parecidas[54]. Pero dejando juicios aparte lo curioso de la descripción es que hace referencia a gigantes y a una «Tarasca», ni más ni menos, que luego desaparecieron del «Corpus» donostiarra, mientras que la danza de espadas ha quedado en muchas procesiones vascas, en la procesión del día que, significativamente, se llama aún hoy «Besta-berri», es decir «fiesta nueva».

Dragones festivos

El dragón fingido, devorador de niños, es un ser que, aparte de estar presente en una porción de leyendas, de textos poéticos, se utiliza ya en el siglo XV por lo menos como elemento de fiestas de tipo civil, como se ve en alguna crónica: y el dragón festivo, llamémosle así, asimilado a la «Tarasca», parece que fue utilizado en fiestas que no tenían que ver con la del «Corpus» hasta fines del siglo XVII o comienzos del XVIII.

En 1461 cuenta la crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo que éste dio un festejo con estructura de acción dramática, en que participaron unos pajes pequeños vestidos de modo peculiar. Estos representaban ser de «ynota e luenga tierra», que llegaban vencidos y destrozados por enemigos infieles para pedir protección al Condestable y su mujer. «E que viniendo çerca de aquella çibdad, en el paso de una desabitada selva, una muy fiera y fea serpiente los

---

53 *Les oeuvres de Monsieur de Montreuil*, París, 1671, pp. 273-274. Carta escrita a Mademoiselle**.

54 Nació en París, en 1611, y murió en Aix, en 1691.

avia tragado, e que pidian subsidio para dende salir. A la puerta de una camara que estava al otro cabo de la sala, enfrente do estava la señora condesa, asomo la cabeça de la dicha serpiente, muy grande, fecha de madera pintada; e por su arteficio lanço por la boca uno a uno los dichos niños, echando grandes llamas de fuego. Y asi mismo los pajes, como trayan las faldas e mangas e capirotes llenos de agua ardiente, salieron ardiendo, que pareçia que verdaderamente se quemaban en llamas. Fue cosa por çierto que mucho bien paresçio»[55].

Comparemos este texto con el siguiente.

En la *Mojiganga famosa* de Zamora al enamorarse los personajes y figuras de ella, aunque sea pieza de Navidad, se dice:

> Señor, una mojiganga
> de diferentes monillos,
> de *tarasca,* gigantones,
> danzantes, dueñas y micos,
> sátiros, monos y monas
> enanos, viejas y niños[56]:

Otro texto, de un autor algo anterior, viene a indicar cómo de ciertos pueblos se enviaba, a unos, gigantes, enanos y tarasca a otros, con motivo del «Corpus»[57]. En una monografía sobre el «Corpus» habría que dedicar un espacio grande también a su estudio en ciudades como Zaragoza y poblaciones aragonesas, también en Mallorca donde desde fechas muy antiguas se celebraba la procesión de modo muy reglamentado y complejo, con participación de gremios y cofradías y toda clase de figuras de las del «stock» ya analizado[58].

No menos interesante puede ser el estudio del «Corpus» en ciudades como Granada, con sede archiepiscopal inmediatamente fundada después de la conquista y que al punto instituye las fiestas del calendario cristiano no sólo con los ritos, sino también con las cos-

---

[55] *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo* (Crónica del siglo XV), edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, pp. 50-51.

[56] COTARELO, *Colección de entremeses...*, cit., I, 1, p. ccxciii*b*.

[57] Éste es de Cosme GÓMEZ DE TEJADA, en su *León prodigioso,* parte I, apología 27, obra que se publicó en 1663 y se utiliza en el citado diccionario «de Autoridades», VI, p. 227*b*.

[58] Sobre la aparición de gigantes, cabezudos y caballitos en las procesiones zaragozanas del «Corpus» y la octava, hay referencias de carácter histórico en la obra de Eliseo SERRANO MARTÍN, *Tradiciones festivas zaragozanas. Historia de los festejos populares en Zaragoza,* Zaragoza, 1981, pp. 77-86. En esta misma obra, pp. 189-210, hay un cumplido estudio de la fiesta del «Corpus» en Zaragoza. Para Mallorca (y en general) son fundamentales los estudios de Gabriel LLOMPART. Entre ellos, *Las fiestas del Corpus en Zaragoza y Mallorca (siglos XIV-XVI),* Barcelona, 1970.

tumbres unidas a ellos. Así la del «obispillo» y otras. En los *Anales* de Henríquez de Jorquera hay repetidas referencias a la suntuosidad de la fiesta, desde 1588 por lo menos[59].

Pero no alude más que a los carros y a las compañías que actuaban en los autos sacramentales. Con el tiempo, sin duda, a la procesión se le añadieron elementos que se asemejan a los que aparecen en Madrid, Toledo y otras partes y que han seguido existiendo hasta nuestros días. Así por ejemplo, la «Tarasca», que, como la vieja de Madrid, es una figura con la moda femenina y que va con gigantes, cabezudos, pajes, etc.[60].

Algunas procesiones del «Corpus» de pueblos más pequeños presentan una combinación de danza y simbolismo religioso católico de bastante interés. Por ejemplo la de Camuñas, en la provincia de Toledo. Es, en realidad, algo derivado de los autos sacramentales. Se organiza teniendo en cuenta la existencia de dos cofradías masculinas que en ningún momento de la celebración se mezclan entre sí: ni siquiera durante la comida de hermandad. Una parte la integran los danzantes, que se equiparan a las «Virtudes», otra los «Pecados», que durante la misa quedan fuera de la iglesia, lanzando ruidos inarticulados y dando golpes en la tierra con unas varas. Entre los danzantes está uno, la «Madama» que representa a la Gracia. Otros tres son las «Virtudes teologales»: la «Fe» extrañamente es denominada también «Judío Mayor». La «Esperanza» es el alcalde que lleva la vara de mando y la «Caridad» el capitán de la danza. Los demás son las «almas» que siguen a la «Gracia» y desoyen a los «Pecados»: entre estos se halla el «Mundo» que con una correa pega a la gente. Un «Demonio» o «pecado Mayor» y la «Carne» o «Pescadilla» (?) que es el cofrade más viejo. Además los siete pecados capitales. Los «Pecados» durante la procesión corren y aúllan y se arrodillan ante Cristo, quitándose las caretas. Las «Virtudes» hacen al final un número de danza que es el del cordón[61].

---

59 Francisco HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada,* edic. de Antonio Marín Ocete, II, Granada, 1934, pp. 525 (1588), 532 (1590), 560 (1609, compañías de actores y carros triunfales), 566 (1610), 572 (1611), 580 (1612, con danzas «a lo indio», altares grandiosos pagados por un indiano del Perú), 588 (1613), 593 (1614), 600 (1615), 607 (1616), 620 (1618), 627 (1619), 630 (1620), 639 (1621), 646 (1622), 653 (1623), 661 (1624), 667 (1625), 676 (1626), 686 (1627), 696 (1628), 706 (1629), 713-714 (1630), 722 (1631), 731 (1632), 737-738 (1633), 744 (1634), 752 (1635), 766 (1636), 786-787 (1637), 802-803 (1638), 830 (1639), 859 (1640), 890 (1641), 913 (1642), 939-940 (1644).

60 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España,* Madrid, 1982, página 92*a*.

61 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 90*ab*.

CAPÍTULO VI

EL SANTORAL DEL ESTIO

El «Disanto»

En el habla de hoy no se emplea una palabra de gran uso en otros tiempos y que estaba cargada de sentido religioso y festivo a la par: la de «disanto», es decir, el día santo. El artículo que dedica a esta voz el diccionario «de Autoridades» es importante, dentro de su brevedad: «Es —dice— lo mismo que Domingo u día de fiesta: esto es día santo, que es de donde se corrompió. Siempre ha sido voz *del uso de las aldeas*. Lat. *Dies festus*»[1]. El diccionario da también un texto de Góngora y dos refranes para ilustrar su uso. El texto se volverá a recordar luego. Los refranes son: «Cada semana tiene su disanto» y «Por las vísperas se conocen los disantos». Parece, pues, que en tiempo de Felipe V la palabra ya quedaba relegada al mundo rústico. Pero en la Edad Media y aún en el siglo XVI debía estar más extendida. Por de pronto la usa el Arcipreste de Hita. «Disanto» con la acepción del día de descanso[2].

También la registra Corominas en la *Disputa del Alma y el Cuerpo* (hacia 1200)[3]. Después se documenta bien en escritores de los más clásicos del siglo XVI, empezando por Fray Luis de León, que, en un capítulo delicioso de *La perfecta casada* y hablando de las mujeres de genio áspero, dice: «Conoci yo una mujer que cuando comia reñia, y cuando venia la noche reñia tambien, y el sol cuando nacia la hallaba riñendo, y esto hacia el *disanto*, y el dia no

---

[1] *Diccionario de la lengua castellana*, III, Madrid, 1732, p. 194*b*.

[2] *Libro de Buen Amor*, estrofa 472*c*, ed. Julio Cejador, I, Madrid, 1913, p. 176. En la estrofa 1003*c*, ed. cit., II, Madrid, 1913, p. 53, «çamarron disantero», es decir, de día de fiesta.

[3] J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, II, Madrid, 1954, p. 163*b*.

santo»[4]. Curioso es advertir que en una anotación al texto copiado se dice también que «disanto» no es «voz política». Pero, fuéralo o no, la utilizan otros autores castizos, y en el teatro cuando se imita el habla popular. Un prosista anterior a Fray Luis y que como él se vio metido en el mundo y como él hizo grandes alabanzas de la vida retirada, Fray Antonio de Guevara, escribe así en su alabanza de la aldea: «O bienaventurada aldea en la qual el buen aldeano guarda el dia del disanto...»[5].

Con respecto al uso en el teatro bastará ahora con recordar estos versos que Lope pone en boca de Martín, en el acto primero de *Los Ponces de Barcelona:*

> Si el disanto a verla acierto
> entre mozas como un oro,
> luego me hacen el toro
> y a coces me dejan muerto.
> Si bailan y el tamborino
> toco, me dejan chiflar
> toda una tarde sin dar
> tan sólo un trago de vino[6].

Este uso se repite en Lope, Tirso, etc., y se halla ya en obras teatrales más antiguas, cuando se escenifican bailes, juegos y otras acciones propias de aquella ocasión esperada y deseada. Más adelante habrá ocasión de ilustrar el empleo con otros ejemplos.

También los poetas del siglo XVI, y más los de después, emplean la palabra al referirse a costumbres aldeanas. Así Góngora en el romance que citaba ya el diccionario «de Autoridades» antes aludido:

> En el baile del exido,
> nunca Menga fuera al baile,
> perdio sus corales Menga
> un *disanto* por la tarde[7].

El «disanto» es, pues, una fiesta rústica sobre todo en la que lo religioso es la base: la expresión de una serie de expansiones colectivas, danzas, juego, toros, etc. Pero el «día de fiesta», este mismo, en la villa o en la ciudad, se celebra de formas que, en parte son y en par-

---

4 *La perfecta casada,* § XVI, en *Obras...,* BAE, XXXVII, p. 240*a*.

5 *Menosprecio de corte y alabanza de aldea,* edic. de A. Martínez de Burgos, Madrid, 1915, p. 135.

6 *Obras de Lope de Vega* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas,* VIII, Madrid, 1930, p. 576.

7 *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII,* I, en BAE, XXXII, p. 512*a*, romance XXII, en esta colección.

te no son coincidentes: pero que fija el año litúrgico o el año cristiano, como va dicho al principio.

Una proporción importante de las fiestas patronales está consagrada a la Virgen María. Otra a santos antiguos y destacados. En España ha sido acaso mayor que en ninguna otra tierra católica el culto que se ha dado a María. Los libros que pueden servirnos para orientarnos en este punto son muchos, bastante antiguos. Incluso son útiles algunas colecciones de sermones pronunciados con motivo de ciertas fiestas, porque describen las mismas.

Las principales advocaciones del estío

Desde el punto de vista cronológico es necesario hacer ahora algunas observaciones respecto a las *épocas* o *tiempos* (estaciones) del año, para justificar el que, en primer lugar, se haya utilizado en el título de esta obra la palabra *estío* y no la más común hoy de *verano*. Esta es equívoca en su uso.

Durante mucho tiempo, desde la Edad Media hasta el siglo XVII, la palabra *verano* se ha utilizado —en efecto— para designar a lo que ahora se llama *primavera* y lo que llamamos *verano* era el estío propiamente dicho. El uso se acredita en publicaciones muy populares entre los campesinos y agricultores en general. Basta, para verlo, abrir cualquiera de las ediciones viejas del *Lunario perpetuo* de Jerónimo Cortés donde se lee: «El año se reparte en 4 tiempos, es a saber, en *verano, estio, otoño* e *invierno,* y cada parte de esas (segun Astronomos) contiene tres meses. El Verano tiene principio a 21 de Março y acabase a 22 de Junio, cuya calidad es caliente, y humeda, y en esta *primera* parte del Año predomina la sangre. Y si dicho Verano o Primavera fuere muy humeda... El Estio comiença a 22 de Junio y acabase a 23 de Setiembre, cuya calidad es caliente y seca... El Otoño tiene principio a 23 de Setiembre y acabase a 21 de Diziembre, cuya calidad es fria y seca... El invierno comiença a 22 de Diciembre y acaba a 20 de Março. La qualidad desta quarta parte del año es fria, y humeda»[8]. Este mismo uso de la palabra *verano* se acredita en los clásicos, como es conocido por editores y comentaristas de sus obras, y también se documenta en locuciones y prover-

[8] *El non plus ultra del lunario y pronostico perpetuo general...*, Valencia, 1663, páginas 17-19. Esta división sigue en ediciones posteriores, como la hecha por don Pedro Enguera, Barcelona, 1768, pp. 11-14. Este lunario se siguió imprimiendo en el siglo XIX, siendo las primeras ediciones de 1594 y 1596, según don Felipe Picatoste, *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*, Madrid, 1891, páginas 57-59, núms. 174-177.

bios: «*Verano* fresco, *invierno* lluvioso, *estio* peligroso»[9]. Ya en la *Vida de San Ildefonso* y en el Arcipreste, el verano es también lo que llamamos ahora primavera[10]. «Pero en el siglo XVII vemos que el uso de la palabra *verano* para estación cálida, en general, se documenta y en el XVIII se generaliza el actual. Verano como estación de los calores, se da en *La Mosquea:*

Al calido verano, al frio inbierno...»[11].

Pero el uso antiguo continuaba dándose en la misma época, aunque hay que advertir también que las fechas que indica Jerónimo Cortés como comienzo y final de cada estación, que son, poco más o menos, las que se utilizan hoy, no eran las que consideraron otros autores que se ocuparon de cronología desde un punto de vista distinto, más bien histórico. Así, por ejemplo, en una obra del dominico fray Alonso Venero, el *Enchiridion, o manual de los tiempos,* publicada en 1641, se lee: «...tiene el año quatro partes, conviene a saber. Verano, Estio, Otoño, Imbierno. Y segun estos quatro tiempos, la Iglesia celebra ayuno despues del Espiritu Santo, y despues de la Cruz, y passada la fiesta de Santa Lucia, y la segunda semana de Quaresma, por ordenacion de S. Calisto, cuyo martyrio celebramos a XIIII de Octubre. El Verano comiença dia de la Catedra de San Pedro. El Estio dia de San Urban. El Otoño dia de S. Simphoriano, que es a XXII de Agosto. El Invierno dia de San Clemente, que es a veynte y tres de Noviembre»[12]. Esta división parece que concuerda bastante con la que refleja un refrán latino:

---

[9] Gonzalo CORREAS, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales,* Madrid, 1924, p. 503*a*.

[10] «El mes era de março, salido el verano», dice el *Libro de Buen Amor,* estrofa 945 (edic. Cejador, II, Madrid, 1913, p. 26). Más adelante, en la 1279*d* (ed. cit., II, p. 160), refiriéndose a febrero: «Partese del invierno, con el viene verano». Más vagas otras referencias. En la *Vida de San Ildefonso,* al final: «A tres días de marz (o março) entrado el verano», BAE, LVII, p. 330*b*.

[11] J. DE VILLAVICIOSA, *La Mosquea, poética inventiva, en octava rima,* 3.ª edic., Madrid, 1777, p. 24, Canto I, estrofa 69. Citado en el *Diccionario de la lengua castellana,* VII, Madrid, 1739, p. 457*b*, con las *Ordenanzas militares de 1728,* libro III, título XV, artículo I.

[12] Alonso VENERO, *Enchiridion, o manual de los tiempos,* del R. P. Fr. A... V... de la Orden de Santo Domingo, natural de Burgos. Continuando las cosas mas dignas de memoria que han sucedido desde el año de 1582 hasta el de 1640. Con dos Indices, vno del Enchiridion y otro de la Continuacion..., Madrid, 1641, folios *20r*-*20v*. Durante la primera mitad del siglo XVII resultó que había tal cantidad de fiestas religiosas, que a muchos políticos y arbitristas les pareció —como se ha visto— que alteraban de modo considerable la buena marcha del trabajo. Este pensamiento lo tenían y defendían hombres de Iglesia y dio como resultado el que, en septiembre

Dat Clemens hyemem, Petrus ver dat cathedratus,
Aestuat Urbanus, autumnat Bartholomeus[13].

En todo caso esto adelanta de modo inverosímil para nosotros las estaciones, porque la fiesta de San Pedro cae el 18 de enero y entre San Bartolomé y San Sinforiano hay poca diferencia: San Bartolomé es el 25 de agosto[14]. Es conocido el valor que dentro del Cristianismo se daba a las cuatro estaciones, que ya, según Tertuliano, eran una figura de la resurrección: «Totus igitur hic ordo revolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum»[15]. En el Arte cristiano el simbolismo empieza con la imagen de un niño, que es la *primavera de la vida,* el *estío* un hombre que siega, que *cosecha,* el *otoño* otro hombre que vendimia, el *invierno* otro ante el fuego o con una antorcha. Estío y otoño son, pues, las épocas de plenitud. La final, el invierno[16].

---

de 1642, el Papa Urbano VIII, en una bula, limitó el número de fiestas obligadas, a los domingos, a la Navidad, la Cicuncisión, Epifanía, la Resurrección con las dos ferias siguientes, Ascensión, Pentecostés, también con dos ferias posteriores, la Trinidad, Corpus Christi, Invención de la Santa Cruz, la Purificación, la Anunciación, la Asunción y Natividad de la Virgen y los días dedicados a San Miguel, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, San Andrés, Santiago, San Juan Evangelista, Santo Tomás, San Felipe, Santiago el Menor, San Bartolomé, San Mateo, San Simón, San Judas y San Matías (es decir, los apóstoles), más San Esteban protomártir, los Inocentes, San Lorenzo, mártir; San Silvestre, papa y confesor; San José y Santa Ana. (Esta bula se halla transcrita en la obra del jesuita Antonio de Quintanadueñas, *Singularia Moralis Theologiae at quinque Eclesiae pracepta, necnon* [Madrid, 1652], fol. 1, en el «*Tractatus primus, de observatione festorum*» § *1.* Allí se ve también cuáles fueron las fiestas principales suprimidas; las de los evangelistas San Lucas y San Marcos, y la de San Bernabé, de un lado; de otro, las de los cuatro doctores de la Iglesia: San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo y San Gregorio. También la de la Transfiguración, y otras dos que parece se celebra «por costumbre», la de San Sebastián y la de la Magdalena. Pero en cada diócesis o archidiócesis había las propias [*op. cit.*, fol. 2], Quintanadueñas discute ampliamente las cuestiones a que podía dar lugar la bula citada: folios 2-25.)

13 Julio CARO BAROJA, *El Carnaval,* 2.ª edic., Madrid, 1979, p. 161.

14 C. BARONIO, *Martyrologium romanum,* Colonia, 1603, pp. 540-542*a*. Para San Clemente, pp. 740-742*a*. Para San Sinforiano, pp. 536*ab*. Para San Urbano (hay varios), en fechas *primaverales*.

15 *De resurrect. carn.*, cap. XV, citado en el artículo «*saisons*», de MARTIGNY, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* París, 1865, p. 586*b*. En éste se inspira bastante el de W. SMITH y CHEETHAM, *A Dictionary of Christian Antiquities,* II, Londres, 1880, p. 1875*a*-1876*a*.

16 La división de estaciones con los nombres actuales, en el *Diccionario de la lengua castellana,* III, Madrid, 1732, p. 621*b*, *s.v.* «*estación*». COVARRUBIAS, *Tesoro...*, edición Martín de Riquer, p. 566*a*, *s.v.* «*estío*», indica que «antiguamente todo el año se dividía en estío y en hieme, o verano e invierno», pero la consideración de las cuatro estaciones arranca de la Antigüedad clásica y tiene la aludida simbología cristiana. El orden de estaciones comenzando por la primavera se documenta en textos teatrales. En la segunda parte del entremés de *La capeadora* de Luis QUIÑONES DE BE-

Ateniéndonos ahora al santoral podemos, pues, decir que si aceptamos la división dada por Cortés, las fiestas que ahora han de ocuparnos comenzarían con San Juan. Si seguimos la división de Venero, hay que ponerlas a partir del 25 de mayo, conmemoración de San Urbano papa y mártir, y no de otros santos del mismo nombre. Las fiestas de otoño del ciclo que interesa quedan también adelantadas según esta segunda ordenación.

Desde el punto de vista histórico hay que advertir que las fechas en que se establecen las principales fiestas de nuestro ciclo son bastante tardías, según lo refleja la historia de la Liturgia. Es decir, que no puede pensarse en una transmisión de elementos de rituales paganos muy definidos y de grandes ritos públicos al mundo cristiano, sino más bien de ritos campestres y «populares» en el más estricto sentido de la palabra. Según Monseñor Duchesne, las fiestas de la Virgen María que corresponden al verano datan de poco antes del concilio «in Trullo» (692): se establecen en Roma tanto la conmemoración de la Natividad, el 8 de septiembre, como la de la Dormición, el 15 de agosto. El uso romano parece generalizarse ya en el siglo VIII por Occidente[17]. Estas dos fiestas han de considerarse, al parecer, de importación bizantina. La segunda es más conocida luego por la «Asunción»[18]. En castellano también se le ha llamado el «Diagosto», por considerarla, sin duda, la fiesta máxima de aquel mes.

Con respecto a otra fiesta de final de temporada de cosecha, pero que ya queda al comienzo del otoño, la de San Miguel, se indica que se remonta al siglo VI. Pero los calendarios galicanos no se refieren a ninguna fecha. Importada de Roma, está en los calendarios

---

NAVENTE, al final aparecen los meses del año caracterizados. También las estaciones, que se reparten los meses de esta suerte:

PRIMAVERA.	El Marzo, el Abril y el Mayo componen la Primavera.
ESTÍO.	El Junio, Julio y Agosto el Estío representan.
OTOÑO.	Setiembre, Octubre y Noviembre dan al Otoño obediencia.
INVIERNO.	Diciembre, Enero y Febrero son del Invierno las fuerzas.

(Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII, I, 2, NBAE, XVIII, p. 554*b*).

17 L. DUCHESNE, *Origines du Culte Chrétien. Étude sur la Liturgie Latine avant Charlemagne*, París, 1920, pp. 288-289.

18 Véase el artículo, con la bibliografía reciente acerca de la Asunción, en F. L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2.ª edic., Oxford, 1977, pp. 98*b*-99*b*.

mozárabes de los siglos X y XI[19]. En cambio, la que abre la temporada estiva, la de los apóstoles San Pedro y San Pablo, el 29 de junio, se halla señalada ya en el calendario llamado de Filocalo, del año 336[20]. Estas indicaciones nos hacen ver, en primer término, que la conexión directa de fiestas cristianas y fiestas paganas, en casos, no es del todo probable. También que la fijación de los calendarios actuales es relativamente tardía. En un documento español, muchas veces estudiado, el santoral mozárabe del obispo de Elvira Recemundo, llamado por los arabes Rabí ben Zaid, que alcanzó aquella dignidad antes del año 955, se observa ya la recepción: el calendario parece que data del 961, y de él se conservan una versión árabe y otra latina[21].

Las fiestas de junio son diez: pero de ellas, después de la de San Juan que los musulmanes celebraban y que llamaban «Alhan-Sara», la de San Pedro y San Pablo es la más importante para nuestro efecto, el 29[22]. En julio, las de San Simón y San Judas, el 1; la de San Cristóbal, el 10, y otras son de significación local. *La de Santiago no está todavía*[23]. En agosto la más señalada sin duda, es la de la Asunción, el 15. Hay otras nueve de importancia local[24]. En esta ordenación decimal quedan también incluidas las ya citada de la Natividad, el 8 de septiembre y la de San Miguel Arcángel, el 29[25]. Las que siguen quedan fuera de nuestro cuadro. Dentro de lo que son fiestas importantes en el calendario agrícola hay que señalar, sin embargo, el 11 de noviembre, consagrada a San Martín de Tours, al que el autor califica de «obispo magnífico»[26]. A estas fiestas muy importantes y extendidas se suma luego la de Santiago el Mayor, el 25 de julio. El cardenal Baronio, al que aquí se vio con malos ojos por lo que escribió acerca de Santiago y España precisamente, indicaba que la fiesta «Latini vero hac die agunt, quando eius venerandum corpus ex Iria Flavia Compostellam translatum est»[27]. Es decir, que hay que estudiarla a partir de una fecha conocida de la Edad Media y dándole el conocido significado histórico y guerrero que del

---

19 DUCHESNE, *op. cit.*, p. 292. CROSS, *op. cit.*, p. 913*a*.

20 DUCHESNE, *op. cit.*, p. 293.

21 Utilizo ahora el texto latino que dio Fray Ángel Custodio VEGA en *España Sagrada*, LVI, Madrid, 1957, pp. 137-159. Estudio en las pp. 117-135 (el de Simonet), nota bibliográfica a las pp. 160-161.

22 *España Sagrada*, LVI, p. 147.

23 *España Sagrada*, LVI, pp. 147-149.

24 *España Sagrada*, LVI, pp. 149-151.

25 *España Sagrada*, LVI, pp. 151-152.

26 *España Sagrada*, LVI, pp. 154-155.

27 C. BARONIO, *Martyrologium romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiastica historia veritatem restitutum...*, Colonia, 1603, p. 464*a*.

«hermano de Cristo» hace un santo de la Caballería cristiana. El descubrimiento del sepulcro en las crónicas asturianas y leonesas no está documentado: sí que por los años de 881 el obispo de Iria aparece como asociado ya el santo[28]. Antes parece, en efecto, que hay referencias a fiestas de Santiago que se ponían en otras fechas[29]. El caso es que en el Concilio de Tarragona del año 1239 se confirman unas constituciones del legado Juan y en el capítulo V se indican las fiestas de guardar, que en los meses que nos interesan son: San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo apóstoles, Santa María Magdalena, Santiago apóstol, San Félix de Gerona, la Transfiguración del Señor, San Lorenzo, la Asunción, San Bartolomé, la Natividad, la Exaltación de la Santa Cruz, San Mateo apóstol y San Miguel...[30]. Este calendario festivo ha tenido efecto en España y en América, con algunas pocas añadidas, según diócesis y archidiócesis: también supresiones, como las que constan en el capítulo XVIII del primer concilio provincial de Méjico, de 1555, supresiones hechas en atención a la pobreza de los indios[31] y al costo de las fiestas. Porque la fiesta patronal, veraniega, es una fiesta de dispendios públicos y privados. El santo celebrado es el «patrón», ni más ni menos: el defensor, protector o amparador, como dice el viejo diccionario «de Autoridades», que indica también que un santo puede serlo de un reino, un *pueblo,* cofradía o hermandad[32]. La relación de patronazgo entre los hombres implica unas obligaciones del que patrocina, pero también otras del que recibe la protección. El homenaje debe ser manifiesto.

Una guía utilísima, pero no fácil de manejar, para conocer de modo profundo este sistema de relaciones, se halla en los antiguos sermonarios y sobre todo en los de los siglos XVI y XVII. El único defecto que tienen es el de que resultan superabundantes. Pero dejando a un lado los elogios y caracterizaciones de los santos hay en muchos sermones información respecto a sus fiestas y modos de celebrarlas aquí y allá. De algunos se hará luego referencia. Ahora bastará con señalar que las fiestas de verano dieron motivo a numerosísimos sermones en que se subrayaba el carácter fundamen-

---

28 Luis VÁZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA y J. URÍA, *Peregrinaciones a Santiago,* I, Madrid, 1948, p. 28.

29 William SMITH y Samuel CHEETHAM, *A Dictionary of Christian Antiquities,* II, Londres, 1875, pp. 870*b*-871*b*.

30 *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española, traducida al castellano con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro,* parte II, iii, Madrid, 1951, p. 368.

31 *Colección de cánones...,* cit., parte II, v, Madrid, 1855, pp. 133-135.

32 *Diccionario de la lengua castellana,* V, Madrid, 1737, p. 166*b*.

tal que se asignaba al santo. Santiago el Mayor es el protector de guerreros y caballeros. San Miguel parece que incluso lo es antes. San Pedro, por su condición de pescador, tiene a la gente de mar bajo su protección. La valedora universal, sin embargo, es la Virgen María y la fiesta patronal más abundante, según mi cuenta, es la del 15 de agosto. La literatura mariana ocupa un amplio lugar de los viejos repertorios bibliográficos españoles. Nicolás Antonio registra hasta 507 autores dedicados a ella. Sólo sobre la Inmaculada Concepción hay 167[33]. En tiempo posterior al suyo se publican grandes obras acerca de la extensión del culto en España, como el del jesuita Juan de Villafañe[34]. También obras en que día por día se contaban los casos en que la protección de la Virgen había sido decisiva[35]. Esta fe evidente produjo una serie numerosa de expresiones populares. De modo público se expresa en la cantidad inmensa de pueblos de distinto tamaño que escogen a la Virgen como patrona, bajo diversas advocaciones y también nombres geográficos. Pero la tercera fiesta que se celebra en verano, bajo la advocación de Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora del Monte Carmelo o del Santo Escapulario, el 16 de julio, está vinculada al movimiento carmelitano y es más moderna que las otras: pero en dominio español tuvo pronto gran expansión, convirtiéndose la del Carmen patrona de la Marina y algunos pueblos marítimos la celebran por esto. Las historias de la Liturgia indican que la conmemoración del 16 de julio se estableció entre 1376 y 1387 y que en 1609 se convirtió en fiesta principal de la orden, extendida a toda la Iglesia en 1726[36]. Hay que advertir que, según las constituciones sinodales de algunas diócesis, esta fiesta aún no se celebraba en ellas a comienzos del siglo XVIII. Así, por ejemplo, en 1620 un obispo de Calahorra, don Pedro González del Castillo, determina las fiestas de guardar, en forma que confirma en 1698 otro, don Pedro de Lepe, y en junio no coloca más que la de Santiago Apóstol el 25 y la de Santa Ana el 26. Los patrones del obispado santos Emeterio y Celedonio sí se han de festejar: el 31 de

---

33 Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1978, página 606.

34 *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la reyna de cielos y tierra, María Santíssima, que se veneran en los más célebres santuarios de España*, Madrid, 1740. Hay una reimpresión de Lérida (1875-1877) en seis tomos y ocho volúmenes.

35 E. DOLZ DEL CASTELLAR, *Año Virgíneo, cuyos días son finezas de la gran reyna del cielo, María Santíssima, Virgen, Madre del Altíssimo, sucedidas en aquellos mismos días que se refieren...*, dos partes en dos volúmenes, Madrid, 1705.

36 R. AIGRAIN, *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques...*, París, 1930, p. 849, resumen de las investigaciones de B. Zimmerman.

agosto[37]. Esto se halla en cada diócesis, como regla admitida. La legislación civil respecto a la celebración de las fiestas es abundantísima: bien se trate de códigos generales, bien de ordenanzas y fueros particulares, municipales, etc., tanto para los cristianos como para los que no lo eran[38]. Esta legislación hace pensar que así como ha tenido vigencia a lo largo de los tiempos, en todos los reinos, y tiene expresiones generales y particulares, así también las formas han sido objeto de muchas reglamentaciones. Con las fiestas nuevas se dan «especializaciones» y formas nuevas de celebrarlas[39].

La Virgen del Carmen, como patrona de la gente de mar, da lugar así a bastantes procesiones marítimas. Se celebran con esplendor las de Camariñas (La Coruña), Corcubión (La Coruña), Fuengirola (Málaga), Llançà (Gerona), Muros (La Coruña), Palamós (Gerona), Perelló (Tarragona), Puerto de la Cruz (Tenerife), San Pedro del Pinatar (Murcia), Santa Cruz de Tenerife, Santurce (Vizcaya) y otros pueblos del Mediterráneo y del Atlántico[40].

La cuestión es —prescindiendo de lo estrictamente litúrgico— que el modo de celebrar estas y otras fiestas patronales veraniegas, tiene una gran homogeneidad en los ámbitos rurales y en villas y poblaciones de las de mediano tamaño en nuestro país. Es un modo que se asocia al ritual con mucha frecuencia, como ocurre también, según se ha visto, con respecto a la fiesta del «Corpus», en que aparecen danzas y danzantes de diversas clases, figuras, corporaciones, etc., de modo que se presta a sistematización. También en una valoración de los festejos distinta según los tiempos. Porque en una época lejana éstos los introducían *por voto* en los días de la fies-

---

37 *Constituciones synodales antiguas y modernas del obispado de Calahorra y La Calzada.* Reconocidas, reformadas y aumentadas novíssimamente por el Ilustríssimo Sr. D. Pedro de Lepe, obispo deste obispado, del Consejo de su Magestad, etc. En el Synodo diocesano que celebró en la ciudad de Logroño en el año de mil y seiscientos y noventa y ocho, Madrid, 1700, p. 311 (libro II, título V, constitución I).

38 Ya en el *Fuero Juzgo,* libro XII, título III, ley VI, se señalan algunas fiestas de guardar: la Asunción, la Anunciación, la Natividad de Cristo, la Circuncisión, la Aparición, la Pascua de Resurrección, la octava de ésta, la Ascensión de Cristo y Pentecostés. *Fuero Juzgo* en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española, Madrid, 1815, p. 190*b*, ley en que se obliga a los judíos a guardar las fiestas cristianas. Posteriormente hay una legislación frondosa en el mismo sentido; y puede decirse que es más abundante aún la referente a los indios y esclavos negros de América. Toda puede verse compilada por Luis CURIEL, *Índice histórico de disposiciones sociales,* Madrid, 1946, índice: «días de fiesta», página 635.

39 La reglamentación sobre las fiestas de guardar para España e Indias, con limitaciones respecto a la celebración de tipo no religioso, data de 1512 y se halla transcrita por Alonso DE SANTA CRUZ en la *Crónica de los Reyes Católicos,* edic. de Juan de Mata Carriazo, II, Sevilla, 1951, pp. 252-253 especialmente.

40 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares españolas,* Madrid, 1982, páginas 128*a*-130*b*.

ta las cofradías, hermandades o autoridades encargadas de organizarlas. Es decir, que les daban un sentido mayor que el puramente profano. Pero posteriormente, a fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, se observa la tendencia a deshacer estos *votos* por las mismas autoridades eclesiásticas, como se ilustra con este texto de las ya utilizadas *Constituciones sinodales...* de Calahorra, impresas en 1700, que pongo con puntuación más cómoda de leer: «Siendo las Hermandades y Cofradias una de las cosas con que mas se fomenta y adelanta la Caridad Christiana y comunicacion espiritual entre los fieles, el enemigo comun del genero humano halla diversas artes que sirven para corromperlas, haciendo que sirva de relaxacion lo que se instituye para exercicio de las virtudes. Y es muy comun el de insertar en la regla capitulos vanos, sin sustancia y que solo sirven de fomentar la gula y corromper la quietud espiritual. Por tanto, deseosos de quitar inumerables abusos que encontramos en las visitas: Ordenamos y mandamos s.s.a. que en ninguna Hermandad o Cofradia que de nuevo se instituyere se ponga capitulo u ordenanza del que aya de aver *comida, merienda, o colacion, danza o comedia, o corrida de toros:* porque todo esto es cosa vana y comunmente sirve para la relaxacion...» Sigue un comentario en el que el autor de la constitución se pregunta: «¿Para que quiere Dios y sus santos voto de correr toros?...» «¿Para que necessita Dios de comedias?» En relación con las comidas añade: «Y porque en algunas Hermandades y Cofradias de las que estan instituidas y tienen regla, se permite por ellas o da licencia para alguna comida o colacion en que los hermanos tengan solaz: Ordenamos y mandamos que esto sea con moderacion y no con exceso alguno. Y lo contrario es una inteligencia bastarda de la regla: porque ninguno puede aprobar el excesso en comer y beber que en muchas de ellas esta introducido, y no comoquiera, sino en grado que causa escandalo a los que assisten a ellas. o lo saben»[41]. Es decir, que aquellos elementos festivos que no son estrictamente litúrgicos, pero que se habían incorporado a la fiesta religiosa, por un acto, el del *voto,* que lo es en sí, se colocan en el ámbito profano de donde se tomaron. Pero por muy fuerte que sea la autoridad religiosa hostil a tales celebraciones, éstas siguen teniendo lugar. Resulta, así, que para guiarnos en nuestro estudio es útil la constitución de don Pedro de Lepe, porque nos agrupa los elementos que interesan aquí, de modo coherente: 1) danzas y repre-

---

[41] *Constituciones synodales antiguas y modernas del obispado de Calahorra y La Calzada.* Reconocidas, reformadas y aumentadas novíssimamente por el Ilustríssimo Sr. D. Pedro de Lepe, obispo de este obispado, etc., Madrid, 1700, pp. 149-150 (libro I, título II, constitución XV).

sentaciones; 2) juegos; 3) comidas o colaciones. Danzas, representaciones, juegos, se hallan insertos en las fiestas del «Corpus» y puede decirse que la medida del obispo calagurritano obedece a un criterio rigorista y que la censura no ha tenido un efecto absoluto. Porque los folkloristas del mundo ibérico los han encontrado vigentes aún en nuestra época, como se puede demostrar utilizando las obras que han dedicado a las fiestas del ciclo anual, desde Galicia a Cataluña y desde las provincias Vascongadas y Navarra hasta Andalucía: lo cual no quiere decir que en cada tierra no presenten sus modalidades y particularidades. Tampoco que no sean objeto de cambios y adaptaciones a las circunstancias del día[42]. Hoy existen incluso para uso de los turistas guías de fiestas españolas, hechas con mucho escrúpulo. También obras de jóvenes antropólogos que las analizan desde puntos de vista varios[43]. En la *Guía...* de María Ángeles Sánchez queda muy bien destacado el concepto de «Festa major» en Cataluña, como utilizado con relación a la patronal de núcleos urbanos como los de Prats de Llusanés (Barcelona), el 25 de junio; Benetúser (Valencia), el último día de aquel mes, San Pedro de Ribas (Barcelona), el día de San Pedro; el domingo siguiente a San Cristóbal, en Suria (Barcelona); el 9 de julio (San Zenón), Arenys de Mar (Barcelona); el tercer domingo de junio en San Martín Sarroca (Barcelona); Mataró (Barcelona), el 27 de julio; Pla de Penedés, el 28; «Fiestas mayores» de Alayor (Menorca), el 10 de agosto, etc.[44]. Otros hechos que

---

42 Un ejemplo de trabajo que no data de hoy es el de Joan AMADES, *Les diades populars catalanes*, 2 vols., Barcelona, 1935, que dio un cuadro del calendario festivo catalán, en que las fiestas que nos ocupan se hallan descritas en el volumen segundo: Corpus y su octava pp. 41-92; primer domingo de junio, pp. 93-94; San Antonio de Padua, pp. 95-97; San Quirce, pp. 99-100; San Juan, pp. 101-123; San Pedro, páginas 125-129; San Cristóbal, pp. 131-135; el Carmen, pp. 137-139; Santas Justa y Rufina, pp. 141-142; Santiago, pp. 143-148; San Félix, pp. 149-152; Santos Abdón y Senén, pp. 153-157; Madre de Dios de los Ángeles, pp. 159-160; Santo Domingo, páginas 163-166; San Lorenzo, pp. 167-168; Virgen de agosto, pp. 169-181; San Roque, pp. 183-195.

43 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982; *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, edic. de Honorio M. Velasco, Madrid, 1982.

44 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, pp. 111*ac*, 114*a*, 124*bc*, 131*a*, 138*b*, 140*a*, 150*a*. Todavía «festa major» en Santa Susana (Barcelona), el día 11 de agosto (p. 151*b*); la Virgen de agosto en Moia (Barcelona) (página 155*c*), en Ribas de Freser (Gerona) (p. 157*b*), el mismo día; el día 17 de agosto en Gironella (Barcelona) (p. 165*a*), y el 18, en honor de Santa Elena, en Cabrils (Barcelona) (p. 165*a*); en Arbucias (Gerona), el tercer domingo de agosto (p. 165*c*); «festa major» de Sant Bartolomé, Igualada (Barcelona), el 24 de agosto (p. 167*b*); Torroella de Montgrí (Gerona), el 25 de agosto (p. 170*a*). Vilasar de Dalt (Barcelona), el 26 del mismo mes (p. 170*b*); Manresa (Barcelona), el último domingo de agosto (p. 173*c*); «festa major» de San Félix (30 de agosto) en Vilafranca del Penedès (Barcelona) (p. 176*b*). En Ulldecona (Tarragona), es la Virgen de septiembre

se repiten en el dominio catalán o en los distintos peninsulares se destacan asimismo a través de la información de la *Guía*.

Esta obra se concibió mucho antes de que aparecieran y no pretende superarlas, sino presentar los hechos desde un punto de vista particular. Analicemos ahora estos elementos empezando por las danzas de espadas, acerca de las que poseemos un caudal de noticias bastante antiguas y otras incluso actuales. Seguiremos con el estudio de otras muy varias y luego, con arreglo a un criterio geográfico, diremos algo respecto a su repartición y variedades en tierras de España. En los capítulos posteriores llevaremos a cabo una exploración histórico-cultural más amplia respecto a las danzas, terminando con el estudio de los otros elementos que pueden considerarse «canónicos» en el ciclo festivo: juegos y comidas.

(página 200*b*) y en Solsona, Lérida, el 9 de septiembre (p. 206*c*). En Calaf (Barcelona), la «festa major» es el 14, en honor de Santa Calamanda (p. 209*b*). La «Diada de Lluc» es considerada «la festa major de totes les festes de Mallorca», en Escorca, y es el segundo domingo de septiembre (p. 215*c*). El segundo domingo de septiembre en San Juan de las Abadesas (Gerona) (p. 216*a*). El tercero en Bagur (Gerona), en honra de Santa Reparada: también el sábado y el lunes (p. 222*a*), y en Riudaura (Gerona) (p. 222*b*). El día de Nuestra Señora de la Merced, en Santa Coloma de Farnés (Gerona) (p. 224*b*); Prat de Llobregat, el 26 de septiembre (p. 225*b*); el último domingo de septiembre en San Pedro de Torelló (Barcelona) (p. 227*b*). «Festa major d'estiu» en septiembre en Santa Coloma de Gramanet (Barcelona) (p. 232*b*). El segundo domingo de octubre en Caldes de Montbui (Barcelona) (p. 242*b*). En octubre también en Bañolas (Gerona) (p. 245*c*) y San Feliu de Llobregat (Barcelona) (p. 247*a*). Todavía el 9 de noviembre la de Balaguer (Lérida) (p. 248*b*), y el 11 o fecha próxima a ésta, San Martín, en Mura (Barcelona), Puigreig (Barcelona), San Martín de Riucorb (Lérida), San Martín Sarroca (Barcelona) (p. 249*b*). Aún hay algunas más tardías, pero consideradas de «invierno», el 18 de noviembre en Lloret de Mar (Gerona) (p. 250*b*) y en Rajadell (Barcelona), el tercer domingo del mismo mes (p. 250*b*). El 22 en Mollo (Gerona) (p. 250*c*) y en Castelldefels (Barcelona), el 8 de diciembre (p. 253*a*). En Cadaqués (Gerona), el 17 (p. 255*c*).

CAPÍTULO VII

LAS DANZAS DE ESPADAS Y LOS PALOTEADOS EN LOS TEXTOS ESPAÑOLES ANTIGUOS

La danza de espadas

Uno de los elementos más repetidos en las fiestas de «Corpus» y también en las veraniegas, como parte de las procesiones y a veces con independencia de éstas, es el de las danzas. Las danzas se encuentran en aldeas y villas de escaso vecindario, pero también en núcleos urbanos mayores, como Sevilla y otros, según se vio en los capítulos IV y V. De ellas las más comunes en un tiempo fueron la danza de espadas y la de palos, o paloteado. La primera tiene un carácter menos «villanesco» que la segunda y acerca de ella no solamente hay abundantes referencias en los textos clásicos, sino que también es objeto de especulaciones eruditas, que la ponen en conexión con danzas armadas de los griegos. Es decir, que es uno de los elementos del folklore festivo, que se procuran interpretar a la luz de lo clásico, ya en época lejana.

Con respecto a textos famosos, bastará recordar los de cuatro grandes escritores, con Cervantes a la cabeza, en un texto conocidísimo, pero que no nos pone ante una danza de espadas ceremonial, hecha por motivo religioso-festivo, sino como elemento de las *fiestas de boda* de un rico labrador. Un estudiante que se encuentra Don Quijote al salir del pueblo del «caballero del verde gabán» le invita a las bodas de Camacho y al encomiar su liberalidad dice: «Tiene assimismo maheridas dançcas, assi de espadas como de cascabel menudo, que ay en su pueblo quien los repique, y sacuda por estremo, de çapateadores no digo nada, que es un juyzio los que tiene muñidos...»[1]. Los comentaristas del *Quijote* ilustrando este texto y lo que

[1] *Segunda parte / del ingenioso cavallero don / Quixote de la / Mancha.* Año 1615 (edic. facsímile de la Academia Española, Madrid, 1917), fol. 70*r* (cap. XIX).

sigue han allegado noticias precisas acerca de estas danzas de espadas[2]. Convencido Don Quijote asiste a las bodas y ante su magnificencia el espectáculo de las danzas es uno de los que más le satisfacen: «De alli a poco començaron a entrar por diversas partes de la enramada muchas y diferentes dançcas, entre las quales venia una de espadas de hasta veinte y quatro zagales de gallardo parecer y brio, todos vestidos de delgado y blanquissimo lienço, con sus paños de tocar, labrados de varios colores de fina seda, y al que los guiava, que era un ligero mancebo, pregunto uno de los de las yeguas, si se avia herido alguno de los dançantes. —Por aora, bendito sea Dios, no se ha herido ninguno, todos somos sanos: y luego començo a enredarse con los demas compañeros con tantas bueltas y con tanta destreza, que aunque Don Quixote estava hecho a ver semejantes dançcas ninguna le avia parecido tan bien como aquella»[3].

En este texto hay que destacar: 1) El carácter común que da Cervantes a las danzas de espadas en la Mancha. 2) El número de los danzantes, siete por banda con un capitán o jefe. 3) El traje de lino blanco. 4) Los pañuelos de colores en la cabeza. Todo ello de acuerdo con lo que se repite en danzas vistas en época moderna y con descripciones de coetáneos.

De éstas, la que aquí puede interesar más es la que da Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro,* en el artículo «dança de espadas»: «Esta dança —dice— se usa en el reyno de Toledo y dançanla en camisa y gregüescos de lienço, con unos tocadores en la cabeça, y traen espadas blancas y hazen con ellas grandes bueltas y rebueltas y una mudança que llaman la degollada, porque cercan el cuello del que los guia con las espadas, y quando parece que se la van a cortar por todas partes se les escurre de entre ellas...» Lo que sigue se comentará después[4]. Como se ve, hay varios datos coincidentes con los del texto cervantino más otros detalles: gregüescos y mudanzas. De los textos recordados por Clemencín en su comentario, el más antiguo es el de *La Gran Conquista de Ultramar,* al descubrir el recibimiento que hicieron los de Oliferma a Corvalán. Se trata de una fiesta de carácter municipal, como las que se hacían al tiempo en que se escribió la obra o cuando se tradujo, en plena Edad Media: «Todas las ruas e las calles eran entoldadas e cubiertas encima de paños de seda preciados, e la tierra cubierta de rosas, e de otras muchas flo-

---

[2] Véase, por ejemplo, el comentario de don Diego Clemencín, en la edición de Miguel de Toro Gómez, III, París, 1913, pp. 251-252.

[3] *Segunda parte...*, fols. 79*r*-79*v* (cap. XX).

[4] Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro..., op. cit.*, ed. cit., p. 442*b*.

res, e andaban juglares con muchas maneras de instrumentos de alegrias; los unos cantaban, e los otros esgremian con cuchillos e con espadas»[5]. Hay que observar, sin embargo, que en la Edad Media existían ciertas danzas de espada de otro tipo, como las femeninas, documentadas en tiempos de Almanzor, mencionadas en uno de los más famosos estudios de don Julián Ribera[6]. Pero volviendo a las danzas manchegas, toledanas, habrá que insistir en que, en esencia, son danzas de labradores. Hortelanas las llama Mateo Alemán en el texto que se cita a continuación. Lope, en el relativo al «Corpus» de Sevilla, usado en el capítulo IV, § 5, se refería a «danzas labradoras».

Mateo Alemán en su *Guzmán de Alfarache* se refiere brevemente a las mismas danzas, y lo que dice ratifica en parte lo que se desprende del texto de Cervantes tocante a indumentaria. En una huida del pícaro por los campos del sur de Madrid, cuenta que se quedó sin las principales prendas: «Quedome solo el viejo lienzo de los calzones, un juboncillo desarrapado y una rota camisa; pero todo limpio, que lo habia por momentos lavado. Quede puesto en blanco, muy acomodado para la danza de espadas de los hortelanos»[7]. Aquí es además interesante el carácter agrícola que se le da a la danza, que también es mencionada por Vicente Espinel en el descanso primero de la segunda parte de la *Vida de Marcos de Obregón,* refiriéndose a los libros que, según él, deben de ser ricos en contenido doctrinal y didáctico, «que no ha de ser todo danzas de espadas, que después de hechas no queda fruto ni memoria de cosa que se pegue al alma»[8]. «Meterse en danza de espadas» como equivalente a «meterse en pendencia» lo trae Correas en la sección de frases de su *Vocabulario* como muy vulgar[9]. Esta frase la emplea Lope en el acto I de *Los amantes sin amor* irónicamente:

Beatriz: ¿No sientes las cuchilladas?
Octavia: No soy muy espantadiza;
era alguna fiesta hechiza

---

[5] *La gran conquista de Ultramar,* libro II, cap. CCLIV, en BAE, XLIV, página 313*ab*.

[6] J. RIBERA, *La música de las cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza,* Madrid, 1922, p. 61*a*. Toma el dato también de Almacarī, II, 146, que, según parece, indica que las mujeres de Úbeda «eran las más hábiles criaturas para el baile de las espadas, el juego de cubiletes y otras farsas escénicas». Creo que todas ellas deben considerarse de origen oriental.

[7] *Primera parte de Guzmán de Alfarache,* compuesta por Mateo ALEMÁN, edición de Julio Cejador, Madrid, 1913, p. 227 (lib. II, cap. vii).

[8] *Op. cit.*, edic. Samuel Gili Gaya, II, Madrid, 1922, p. 14.

[9] G. CORREAS, *Vocabulario de refranes...*, ed. cit., p. 609*a*.

de estas de danzas de espadas.
Hay galán de los de agora
que con amigos concierta
esta borrasca a la puerta
de la querida señora[10].

Cervantes hace una alusión parecida, en relación esta vez con la danza de espadas del «Corpus» de Sevilla que se ha visto fue famosa. Hay referencia a ella en *La tía fingida*[11].

Opiniones sobre su origen de autores del siglo XVII

La asociación de la danza de espadas a la fiesta religiosa y a la privada parece ser vieja. Se dice que ya en el siglo VI, en época visigoda, existía. Pero que entonces se prohibió como práctica irreligiosa. Esto es dudoso. En efecto, un canon del tercer concilio de Toledo (año 589) dice: «Ut in sanctorum natalitiis ballematiae prohibeantur. Exterminanda omnino est irreligiosa consuetudo quam vulgus per sanctorum solemnitates agere consuevit, ut populi qui debent officia divina attendere saltationibus et turpibus invigilet canticis, non solum sibi nocentes sed religiosorum officiis perstrepentes: hoc enim ut ab omni Hispania depellatur, sacerdotum et judicum a concilio sancto curae committitur»[12].

De este texto hay que destacar que se consideraba generalizada en toda España y el nombre que se le da, documentado en San Isidoro[13], también en otros textos de la baja latinidad, que dan a entender que las danzas iban acompañadas por cantos[14].

---

[10] *Obras de Lope de Vega*, etc. (nueva edición). *Obras dramáticas*, III, Madrid, 1917, p. 143.

[11] «... A cuyo son no quiso la justicia danzar la danza de espadas de los hortelanos de la fiesta del Corpus de Sevilla». *Obras de Cervantes*, BAE, I, p. 247*a*. Don Julián Apraiz, en *Juicio de «La tía fingida»*, Madrid, 1906, p. 186, comentando este pasaje, recuerda otro de *Pedro de Urdemalas*, jornada II, escena 1.ª:

Las danzas de las espadas
hoy quedarán afrentadas
a despecho de hortelanos.

(*Obras*, ed. facsímile de la Academia Española, V, Madrid, 1917, fol. 206*v*).

[12] *Colección de cánones de la Iglesia española*, publicada en latín a espensas de nuestros reyes por el señor don Francisco Antonio González, bibliotecario mayor de la Nacional de esta corte. Traducida al castellano con notas e ilustraciones por don Juan Tejada y Ramiro, II, Madrid, 1850, p. 250.

[13] *Etym.* III, 22, 11.

[14] Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, I, París, 1732, col. 948.

El texto del canon toledano fue uno de los que sirvieron a los eruditos antiguos para establecer relación entre las *danzas de espadas* modernas con las antiguas, sobre la base de una etimología más que problemática. En efecto, un escritor del siglo XVII y andaluz, Francisco de Torreblanca Villalpando, comentando precisamente este canon y tratando de averiguar la etimología de la palabra «ballematia» se expresa de esta suerte: «Et quia aliquando in modum pugnae ordinabantur, dictae sunt βαλλιμαχία, *bellimachia,* hoc est *psaltatorum pugna,* vt me puero vidisse memini in festis Corporis Christi simile Cordubae psaltationem, dictam *Iudiada,* & Bellimachiae nomine prohibetur Concilio Toletan. III, cap. 23. Quod Bellimachiae, et turpis cantici, et. Nomen sumptum, quia gladijs, & Scutis certantes psaltationem ducunt...»[15]. No fue Torreblanca, sin embargo, el primero y el único en defender la conexión. Covarrubias, prosiguiendo su explicación de lo que era la danza de espadas la relaciona con las danzas pírricas de los griegos: «Esta dança llamaron los griegos ξιφίομος, saltatio quaedam cum ensibus. De ξιφός, τὸ, ensis, y otros la llamaban ballimachia, βαλλιμαχία a verbo βαλλίζω, & μάχη, pugna, que es lo mesmo que Pyrricchia»[16]. Rodrigo Caro y Bernardo Adrete o Alderete se expresaban con términos parecidos[17]. Más ampliamente en los *Días geniales,* I, § 4, de R. Caro[18].

---

[15] F. DE TORREBLANCA, *Ivris Spiritvalis practicabilivm Libri XV,* Córdoba, 1635, folio 294*v* (lib. XI, cap. viii, núms. 23-24). La comparación de la «ballematia» del día de «Corpus» con la «Judiada» de Córdoba no deja de ser curiosa. Más de dos siglos después otro cordobés, don Juan Valera (nacido en Cabra), nos describe una «Judiada», en su novela de costumbres *Juanita la larga,* que parece la variedad o adaptación de las viejas danzas de espadas o de palos a ideas especiales. Era propia esta comparsa en Villalegre, pueblo inventado por el novelista, de las procesiones de Semana Santa, e iba con los soldados romanos, aunque luego también se veía en las procesiones patronales: «En cuanto al traje de los judíos, era tan fantástico que podía valer para cualquier época, si bien tenía el inconveniente de ser tan rico y primoroso, que sólo los señoritos más acaudalados del pueblo le podían costear; así es que había pocos judíos, muchos menos que soldados romanos; mas no por eso se sometían del todo, sino que de vez en cuando se enredaban a trancazos con los cruzados, armando muy graciosas escaramuzas o simulacros de pelea, con los cuales el pueblo se reía y era como el sainete o parte cómica de la procesión. Debemos advertir que estos judíos o herejes, tan elegantes en el vestir, gastaban ciertas espantosas carátulas, con enormes narices, a veces como berenjenas amoratadas y llenas de verrugas», *op. cit.,* en *Obras escogidas de don Juan Valera,* I, Madrid, 1925, p. 116 (cap. XV).

[16] COVARRUBIAS, *Tesoro...,* ed. cit., pp. 442*b*-443*a*.

[17] El segundo, en un libro titulado *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oy se usa en España,* Roma, 1606, p. 272. El primero, en un libro hoy perdido que se titulaba *Veterum Hispaniae Deorum Manes, sive Reliquiae, Ludovico Caro, Betico, auctore, liber unus.* Illustríssimo Domino Adamo Centurioni, marchioni Astapano Almuniensi, Luvalensi, etc., dicatus —del que se conservaba extracto en la Biblioteca Colombina—, reseñado por GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos,* II, Madrid, 1866, col. 230 (núm. 1600).

[18] Véase, para una mayor aproximación a la verdad, Heinrich PAESSENS, «Das

Vemos, por los datos acumulados anteriormente, que los eruditos españoles del siglo XVII tendían a buscar su origen clásico a la danza de espadas, que ellos consideraban como igual en todas partes probablemente. Pero en el siglo XVIII, al final, cuando a pesar de las teorías neoclásicas vigentes en Estética, el interés por la Historia de la Edad Media se había depurado, autores ilustres rechazan la tesis de los Covarrubias, Caros y Alderetes y buscan el origen de las danzas de espadas y de otros espectáculos rústicos en los primeros siglos medievales. Debía de repugnar a aquellos espíritus atildados, que se habían formado una imagen convencional del mundo griego y romano, la idea de que las danzas de los aldeanos fueran también una imagen de las sublimadas en los bajos relieves y otras obras escultóricas de la Antigüedad.

En 1790 don Gaspar Melchor de Jovellanos, tratando en su memoria sobre los espectáculos de las romerías, pensaba que debían de haberse creado por la mayor parte en la primera época medieval, y que las danzas que en ellas se hacen debían de haberse ideado también por entonces. Esto lo escribía en Gijón y desarrollando en una nota el pensamiento, indicaba: «Consérvanse aún en el país que escribo dos danzas, que pueden confirmar lo dicho en el texto, conocidas por los nombres de *danzas de romeros y danza de espadas*. El nombre de la primera, y la esclavina, bordón y calabaza con que se adornan sus danzantes, indican bastantemente su origen; y siendo bien conocido en la historia el tiempo en que empezaron y crecieron las peregrinaciones a San Salvador de Oviedo, tampoco parece difícil determinar su época. La segunda, que sin duda es de más antiguo y noble origen, puede inferirse de su forma. Todas sus mudanzas y evoluciones terminan en una rueda en que los danzantes, teniendo recíprocamente sus espadas por la punta y pomo, forman la figura de un escudo. Formada, sube en él el caporal o guión de la danza, y alzado por sus camaradas en alto, y vuelto en torno a los cuatro puntos principales del mundo, hace con su espada ciertos movimientos, como en desafío de los enemigos de su gente. Los que saben la fórmula de la elevación de los reyes visigodos, poco trabajo tendrán en atinar con el origen, o por lo menos con el tipo, de esta danza»[19].

Verhältnis von βαλλίζω, βάλλω und *ballare*», en *Roheinisches Museum für Philologie*, n.s., XC, Francfort, 1940, pp. 146-156.

[19] G. M. DE JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos*

He aquí una «mudanza final» del baile que se encuentra también en los de otras tierras, según se verá. Pero lo que conviene ahora es insistir en el criterio histórico «medievalista» de Jovellanos que ha influido en algún autor posterior.

Más tarde, sin embargo, eruditos del siglo pasado volvieron a tratar del tema más o menos rápidamente. Don Basilio Sebastián de Castellanos, por ejemplo, se hace eco de las opiniones del siglo XVII, cuando dice esto que, aunque no es muy riguroso de expresión, puede servirnos para recapitular lo contenido en las páginas anteriores y para entrar a tratar de otros temas concernientes a las danzas: «Entre estas danzas —dice, hablando de todas en general— deben contarse, como de más remota antigüedad, las danzas de espadas, ejecutadas por hombres armados, baile que no sabemos si le tendrían los españoles antes de Pirro, al que se cree su inventor; pero que no podemos menos de confesar que es en todo igual a la danza denominada pírrica, contra la que, y muy particularmente con relación a España, según Alderete y otros, hablaron los antiguos escritores anatematizándola. A pesar de los anatemas, los españoles que siempre han sido aficionados a hacer aquello que más obstáculos les presenta, siguieron haciendo uso de esta danza, si bien después la cambiaron el nombre en el de moros y cristianos, porque figuraran en ella la pelea que por tantos años sostuvieron los españoles contra los sarracenos; y así lo verifican muchos pueblos de Valencia todos los años, y muy especialmente en la villa de Mogente en la que es famosa esta fiesta que dura tres o cuatro días seguidos... Este baile se sostiene aún en el reino de Valencia, como hemos dicho, y en otros pueblos, y nosotros le vimos practicar en el primer punto, por primera vez, en las funciones reales que hicieron aquellos pueblos a la Reina Cristina de Borbón cuando vino a ser Reina de España, ejecutado al son del tamboril y de la misma suerte que describe este baile el inmortal Cervantes en el tomo II, cap. XX, de su famoso *Don Quijote*»[20]. De este galopar por los siglos se puede destacar como cierta en algunos casos la conexión de un tipo de danza de espadas con un tipo de danzas de moros y cristianos de las que se trata en el capítulo siguiente. Lo que es todavía más evidente es que, pese a la prohibición antigua de los bailes y danzas en fiestas religiosas, las danzas procesionales y concretamente las de espa-

---

y diversiones públicas, y sobre su origen en España, en *Obras escogidas,* I, Barcelona, 1884, p. 206 (nota a la p. 246), y *Obras,* I, en BAE, XLVI, p. 501*b*, nota 4.

[20] B. S. DE CASTELLANOS, *Discursos histórico-arqueológicos sobre el origen, progresos y decadencia de la música y baile español,* Madrid, 1854, p. 881; véase también p. 880.

das se asociaron a las más solemnes, con la del «Corpus» en cabeza, siendo costeadas a veces por la misma Iglesia como consta en documentos[21].

Los paloteados y sus letras: elementos de los trajes

Las danzas de espadas se separan y diferencian constantemente de los bailes de palos, «makil dantza» vasca, paloteados, palotes, palillos, etc. La palabra *paloteado* está documentada en los escritores más famosos del siglo XVII por lo menos.

Quevedo, en el romance en que se despide de penitentes y disciplinantes, la usa:

> En una sarta de locos
> Anduviera yo muy bueno
> Haziendo el paloteado
> Con las cruzes y los cetros[22].

Es el texto que utiliza el viejo diccionario «de Autoridades» para ilustrar su definición de lo que es: «danza rústica que se hace entre

---

21 Véase Ricardo Espinosa Maeso, «Ensayo biográfico del maestro Lucas Fernández (1474-1542)», en *Boletín de la Real Academia Española,* X, cuaderno XLIX (octubre 1923), pp. 401-448; cuaderno L (diciembre 1923), pp. 573-585, con muy curiosas noticias de cómo se celebraba la festividad del Corpus Christi en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI. Nos dice cómo durante ella se ponían colgaduras en las casas, cómo las calles por donde había de pasar la procesión se enarenaban y cubrían de espadañas, y cómo se concertaban caprichosas danzas que dirigían modestos artesanos. En varias de las cuentas eclesiásticas que transcribe en el apéndice documental de su concienzudo trabajo aparecen danzas en las que intervenían hombres disfrazados de vizcaínos, o vizcaínos mismos, es decir vascongados, tipos que —como es sabido— en otra época en España eran considerados como originales y cómicos. Pero dejando a un lado sus danzas caprichosas vemos que en el «Corpus» salmantino, como en el de cualquier aldea, era indispensable la danza de espadas. En las cuentas de 1501 aparecen las partidas siguientes: «... item se fizo vna dança de espadas & con lo que les dj & se gasto en comer segund convine con ellos quatroçientos e setenta e çinco maravedis... CCCCLXXV. Item otros dos Atanbores e vn tanborino que fueron con la cruz e con la dança de espadas trezientos maravedis... CCC» *(op. cit.,* p. 575). En las cuentas de 1505 hay ésta: «diose a los que hizieron la dança despadas veynte Reales los quales avino lucas cantor... DCLXXX» *(op. cit.,* p. 578). En las de 1508: «yten mas se dieron A los dançadores de las dança de espadas por dos vezes que danzaron, quarenta Reales...» *(op. cit.,* p. 580); en 1507 hubo también una danza de medios arcos *(op. cit.,* p. 403) y anteriormente, en 1505, una danza de «momos» notable por sus disfraces *(op. cit.,* p. 578), y en 1531 además de una danza de zagales, salieron los caballitos, aparte de otros personajes de invención *(op. cit.,* página 581). Vemos, pues, que las cuentas concuerdan con los datos literarios y folklóricos, en contra del espíritu del viejo canon.

22 *Obras,* III, Amberes, 1699, p. 275 (musa VI, romance 48) u *Obras,* III, en BAE, LXIX, p. 188*a* (núm. 498).

muchos, con unos palos en las manos, como baquetas de tambor, con los quales bailando dan unos contra otros, haciendo un ruido concertado al compás del instrumento»[23].

Los escritores clásicos españoles hacen alusiones frecuentes a las danzas de aldea. Y es curioso notar que si de la de espadas habían llegado a formar una interpretación histórica, de la de palos no la tuvieron. Acaso esto fuera debido a que los «paloteos» o «paloteados» en general eran todavía más rústicos y sencillos que las danzas de espadas y estaban unidos a las fiestas religiosas más sencillas. Su intención no podía ser clara y más si se tienen en cuenta ciertas letras, verdaderamente infantiles, de que se acompañaban. Ya se verá como Lope habla de la letra de las danzas y se dará parte de algunas: en *La hermosura aborrecida* se cita a un escribano al que los vecinos de un pueblo encargaban los «dichos y entredichos» de ellas e Iztueta copia algunos vascongados bastante insípidos. No en menor grado lo son ciertas letras que se conservan del siglo XVII. La de un «paloteado» del Convento de la Encarnación de Madrid, aparece en ciertos *villancicos* de 1693:

¡Que lindo paloteado que ha de haber
con el panderetillo de Anton Gil
y la tarrantarruela de Gines!
Andar, cruzar, bailar, correr.
Que al tripilipitrá del sonecillo
se reira la aurora, el sol tambien,
andar de dos en dos,
cruzar de tres en tres,
bailar de cuatro en cuatro,
correr de seis en seis.
Andar, cruzar, bailar, correr.
Tripilipitrá, que buena noche.
Tripilipitrá, que hermoso niño.
Tripilipitrá, que lindo rey.
Entrar, salir, tornar, volver.
Entrar al portalaje,
salir del mal al bien,
tornar con gran firmeza,
volver a no caer.
Y a golpes y redobles,
que al Niño dan placer
viniendose los coros
repiten otra vez...[24].

---

23 *Diccionario de la lengua castellana*, V, Madrid, 1737, p. 99*b*.

24 J. CEJADOR, *La verdadera poesía castellana*, II, Madrid, 1921, pp. 159-160 (núm. 1263).

Las alusiones al bailar de dos en dos, de tres en tres, etc., nos recuerdan la descripción de la «ezpata dantza» de Humboldt («banakua», «laurkua», etc.), a que se hace referencia en el capítulo. En los villancicos del convento de las Descalzas Reales, también de Madrid, de 1691, otra letra dice:

La danza que es de espadas
asi se vio sonar;
chas, chas, chas.
En una soldadesca
sonaba asi el timbal:
tan, tan, tan.
Los negros a lo cuervo
cantaban al bailar:
cras, cras, cras.
Pandero a lo aldeano
sonaba a lo patan,
pan, pan, pan.
Sonaban las tejuelas
con este repicar:
tras, tras, tras.
Sonaba un paloteado
con eco desigual:
plan, plan, plan.
Y acordes, sonoros, alegres, festivos
se enlazan unidos,
con dulce compas
el chas, chas, chas,
el tan, tan, tan,
el cras, cras, cras
el pan, pan, pan,
el tras, tras, tras,
el plan, plan, plan[25].

Estas letras infantiles se componían sin duda para llevar el compás, y las monjas aristocráticas de Madrid festejaban la Navidad haciendo que los niños de sus amistades imitaran a los aldeanos.

En otra composición para Navidad, de Pedro Suárez de Robles, impresa en Madrid en 1606, que copia Pérez Pastor en su bibliografía madrileña, se indica que «han de salir los pastores en dos hileras repartidos: delante de ellos el que tañe el Psalterio o Tamborino: al son iran danzando hasta el medio de la iglesia: y alli haran algunos lazos...»[26].

---

[25] J. CEJADOR, *op. cit.*, II, pp. 146-147 (núm. 1244).

[26] C. PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña* o descripción de las obras impresas en Madrid..., parte segunda (1601 a 1620), Madrid, 1906, p. 112 (núm. 951). La obra se llama *Danza del Santíssi / mo Nacimiento de nuestro Señor / Iesu Christo, al modo Pastoril...* El autor era natural de Ledesma.

Para reprimir los abusos que podían producir espectáculos de esta clase se dictaron ordenanzas y se hicieron pastorales. Por ejemplo, en las constituciones sinodales del obispado de Ávila, publicadas en Madrid, en 1617, la octava dispone: «Que no se hagan ensayos de danzas, ni otras cosas profanas en las Iglesias, y las representaciones se examinen antes de hacerse»[27]. Las burlas que los espíritus satíricos hicieron sobre este género de danzas contribuyeron y no poco a que cada vez fueran menos estimadas en Castilla. Las danzas de palos, de «cascabel gordo» o «grueso», los elementos de los trajes, son considerados siempre como algo un poco burlesco, caprichoso, infantil y mudable.

Los textos clásicos son abundantes en alusiones a estas danzas aldeanas a las que caracterizan, entre otras cosas, por la ostentación de prendas prestadas o alquiladas, por los cascabeles que llevaban los danzantes y por otros arreos sobre los que hay que indicar algo.

En la comedia de Tirso *Los balcones de Madrid,* acto III, escena sexta, hay la referencia siguiente:

> Esas puertas y paredes
> Que como los trajes mudan,
> Cual danzante se disfrazan
> Con ajenas composturas[28].

Alusión a los cascabeles y a sus zapateados fuertes, propios de rústicos, hay en el pasaje que sigue de *El poder vencido y amor premiado* de Lope, acto I, donde un criado dice:

> Pero, por que no te espantes,
> un discreto en mi lugar
> el trabajo de mandar
> comparaba a los danzantes,
> que, aunque más se desencajan
> en trabajo tan cruel,
> con el son del cascabel
> no sienten lo que trabajan[29].

En el *Vocabulario...* de Gonzalo Correas, la frase «Danzantes de cascabel grueso» está «por grosero»[30].

---

27 PÉREZ PASTOR, *op. cit.,* parte cit., p. 404 (núm. 1459).

28 *Comedias escogidas* de fray Gabriel TÉLLEZ, en BAE, V, p. 566.

29 *Obras de Lope de Vega,* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición), *Obras dramáticas,* VIII, Madrid, 1930, p. 533.

30 G. CORREAS, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales,* etc., ed. cit., página 551*a*.

A veces los cascabeles y las prendas propias del baile en general se alquilaban. Ya se hizo una referencia a un pasaje de *La pícara Justina,* en el cap. IV, § 5[31]. En el siglo XVIII el padre Isla hace una valiosa descripción del traje de los que intervenían en el paloteado que tenía lugar en un pueblo de León, el día de la fiesta del «Corpus» a comienzos de aquella centuria o fines de la anterior: «Llegado que hubo el día deseado de la fiesta y la hora de la función, vinieron a sacar de casa a Fray Gerundio su padre, como mayordomo de aquel año, un tío suyo que lo había sido el antecedente, ambos con sus varas de la cofradía del Santísimo, dadas de almazarrón y de almagre, que no había más que ver; los dos alcaldes y los dos regidores del lugar, con su fiel de fechos y con su alguacil detrás en el sitio que les correspondía, añadiéndose, de comitiva voluntaria y para mayor cortejo, muchos clérigos circunvecinos y una multitud de frailes aventureros de diferentes religiones, que se hallaban en aquellas cercanías y no quisieron perder la comedia ni los novillos. Precedíalos a todos el tamboril y la danza, compuesta de ocho mozos, los más jaquetones y alentados de Campazas, todos con sus coronas o caronas arrasuradas sobre el cráneo o plan de la cabeza, ésta descubierta y las melenas tendidas; jaquetillas valencianas de lienzo pintado, con dragona de cintas de diferentes colores; su banda de tafetán prendida de hombro a hombro y colgando a las espaldas en forma de media luna; un pañuelo de seda al pescuezo, retorcido por delante como cola de caballo, y prendido en la punta por detrás como hacia la mitad de la espalda; camisolas de lienzo casero, más almidonadas que planchadas, y tan tiesas que se tenían por sí mismas en cualquiera parte; calzones de la misma tela que la jaquetilla; y en la pretina, por el lado derecho, colgando un pañuelo de beatilla con mucha gracia; las bocapiernas de los calzones holgadas y anchas, guarnecidas de una especie de cintillo o cordón de cascabeles; medias de mujer, todas encarnadas; zapatillas blancas con lazos de hiladillo negro; y, en todo caso, todos ceñidos con sus corbatas, para meter los palos del paloteado en el mismo sitio, y ni más ni menos como los arrieros llevan el palo en el cinto»[32]. Esta descripción puede servir de precedente a las de los paloteados leoneses que se recordarán en el capítulo XI. Fijándose sobre todo en los *arreos femeniles* tales como las faldillas, medias, lazos, etc., que ostentaban con

---

[31] *Op. cit.,* en *Novelistas posteriores a Cervantes,* II, en BAE, XXXIII, p. 68*b* (libro I, cap. ii, § iii).

[32] *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas,* edic. de R. P. Sebold, III, Madrid, 1960, pp. 57-59 (lib. IV, cap. iii). Otras alusiones al paloteado, aunque breves, hay en las pp. I, 128 (lib. I, cap. vii, § 7) y III, 14 (lib. IV, cap. i).

frecuencia los danzantes fue como, sin duda, le vino a la cabeza a Cervantes el componer unas escenas de su comedia *Pedro de Urdemalas*. Habiendo ordenado un rey que los pueblos de los contornos de su palacio hicieran danzas para entretenerle, sale un tal «Tarugo y trae consigo a Mostrenco, tocado a papos, con vn tranzado, que llegue hasta las orejas, saya de vayeta verde guarnecida de amarillo, corta a la rodilla, y sus polaynas con cascaueles, corpezuelo, o camisa de pechos, y aunque toque el tamboril no se ha de mouer de vn lugar»[33]. El carácter rústico y de interés folklórico del disfraz se confirma en versos de la misma obra y jornada, en la escena primera, donde el alcalde Martin Crespo, hombre de cabeza torpe, dice:

> Y el me aconsejo que hiziesse,
> si por dicha el Rey pidiesse
> dançας, vna de tal modo
> que se auentajasse en todo
> a la que mas linda fuesse.
> Dixo, que el lleuar donzellas
> era vna cosa cansada,
> y que el Rey no gusta dellas
> por ser dança muy vsada
> y estar ya hecho a vellas:
> Mas que por nueuos niueles
> lleuase una de donzeles
> como serranas vestidos
> en pies y braços ceñidos
> multitud de cascaueles.
> Y ya tengo a lo que creo
> veinte y quatro assí aprestados[34].

No fue en verdad una ocurrencia muy original de Martin Crespo la de aparejar esto, pues ya veremos varias veces a mozos vestidos de modo semejante al que aquí se describe. Por otra parte, este recurso escénico fue utilizado varias veces por Lope de Vega, en escenas de comedia que se recordarán en el capítulo VIII, y en que nos da como un patrón de las fiestas que los aldeanos podían ofrecer a magnates o personajes, también con motivo de bodas, que, en suma, eran las mismas que organizaban en los días señalados del calendario cristiano. Pero antes de recordar textos semejantes hay que tratar de otra danza que deriva en espectáculos más complejos y que es muy común en muchas partes de España: la de «moros y cristianos».

---

33 *Obras completas* de Miguel DE CERVANTES SAAVEDRA. Edición de la Real Academia Española. Facsímile de las primitivas impresiones, V, Madrid, 1917, fol. 211*r*.

34 *Op. cit.*, fol. 206*r*.

CAPÍTULO VIII

DANZAS DE MOROS Y CRISTIANOS

Antecedentes históricos

Acerca de las danzas de moros y cristianos hay bibliografía abundante. Más aún sobre las representaciones más complejas en que aparecen los dos grupos enfrentados. Por lo tanto, habrá que hacer una selección y fijarse en los datos que parecen más característicos o que han sido menos utilizados antes.

En primer término hay que destacar la conexión que, desde antiguo, se establece entre las danzas militares, con la de espadas en cabeza y las de «moros y cristianos». Pero hay, además, otra especie de baile o danza militar muy conocida en otros tiempos y hoy olvidada que se asocia con éstas: la «suiza», o «zuiza», de la que el diccionario «de Autoridades» da esta descripción: «soldadesca, o compañía formada, a imitación de la milicia, como suele hacerse festivamente en los pueblos, y porque regularmente van con chuzos, o picas, como los zuizos o suizos, le dieron este nombre»[1]. El diccionario ilustra esta descripción con un texto de Palomino en que se confirma el carácter soldadesco del espectáculo[2]. Pero el mismo Palomino hace referencia a un texto de la segunda mitad del siglo XVI y se pueden allegar otros de aquel mismo siglo, anteriores y posteriores[3].

---

1 *Diccionario de la lengua castellana,* VI, Madrid, 1739, pp. 572*b*-573*a*.

2 Antonio Palomino, *El museo pictórico y escala óptica,* Madrid, 1947, p. 164*a* (libro II, cap. III, § IV): «habiéndose mandado a todos los oficios saliesen en zuiça y soldadesca con capitanes, banderas, cajas y arcabuces». Esto con motivo de la boda de Felipe II con Isabel de Valois.

3 He aquí algunas referencias interesantes. En uno de los *Diálogos de apacible entretenimiento* de Gaspar Lucas Hidalgo (diál. II, cap. I), en *Extravagantes. Opúsculos amenos y curiosos de ilustres autores,* Barcelona, 1884, p. 61, al hablarse de las fiestas que se hicieron en Salamanca en 1600 en honor de los reyes, se dice: «Salieron ciento y tantos hombres en orden de zoiza, tres por hilera. Los de las dos hileras de

La «suiza» es, pues, técnicamente hablando, un baile de picas y de alabardas ante todo. Probablemente porque los suizos mercenarios, tanto en las cortes de los reyes de España, como en las de Francia y en el Vaticano, solían maniobrar de modo militar con pasos rítmicos. La «suiza» o «zuiza» puede tener unos orígenes históricos muy concretos. Pero para el hombre popular de España resultaba más familiar e inteligible la idea de que una danza militar tenía que ser expresiva de una lucha conocida secularmente: la de los cristianos contra los moros. Así aunque alguna vez, como se verá, hay la referencia paradójica a «suizas de moros y cristianos», lo más común es que se hablara de «danzas de moros y cristianos». Los textos alusivos de ellas son abundantes y se pueden relacionar con otros anteriores en que se alude a verdaderos certámenes militares en que un grupo hacía de cristianos y otro de moros, como ejercicio de real interés, desde el punto de vista de la defensa de una frontera. Porque, en efecto, para una época tardía de la Reconquista, cuando la frontera quedaba entre Jaén y Granada, sabemos que los caballeros cristianos de Jaén que por los años de 1463 estaban a las órdenes del Condestable Miguel Lucas de Iranzo, personaje muy dado a fiestas y mascaradas, hacían verdaderas representaciones de «moros y cristianos», como la que tuvo lugar con motivo de las fiestas de Navidad del año indicado, y que está descrita con mucho lujo de detalles en la preciosa crónica a la que ya se ha hecho antes alguna referencia. Resultó así que el domingo segundo día de Pascua doscientos caballeros, lo más granado y bien alhajado de Jaén, se dividieron en dos bandos «la meytad de los quales fueron en abito morisco, de baruas postizas e los otros cristianos». Fingieron los moros llegar, con su rey, de Marruecos, «e trayan delante al su profeta Mahomad, de la casa de Meca, con el Alcoran e libros de su ley con grant çirimonia en una mula muy emparamentada: y en somo, un paño rico en quatro varas, que trayan cuatro alfaquies». Los guerreros con su rey iban a caballo. El rey mandaba una «carta bermeja» al Condestable. Recibía éste a los emisarios con compañía de escuderos, dueñas y doncellas, y aquéllos le entregaron una carta en que le proponía un juego de cañas, o torneo, que sirviera como juicio de Dios, es decir,

---

los lados iban muy bien puestos en el traje de soldados galanes, con sus arcabuces al hombro, con que hacían grande armonía de tiros y estruendos por las calles. Pero los de la hilera de enmedio iban con disfraces...» En el auto de *Naval y Abigail* de Lope DE RUEDA, dice un bobo: «Que gente es esta? Zoyzos son por el anima de mi madre.» *Obras* de Lope de Rueda, II, Madrid, 1908, pp. 364-365. Sobre la palabra «suiza» y sus variantes véase Antonio MARTÍN GAMERO, «Una suiza en el siglo XVI», en *Memorias de la Academia Española,* II, Madrid, 1870, pp. 137-151, al que sigue una carta del mismo a don Manuel Cañete: «Más sobre la *zuiza*», páginas 152-175.

que «si en aquesto como en la guerra vuestro Dios vos ayuda a levar lo mejor, luego el nuestro profeta Mohamad e los libros de nuestra ley que conmigo mande traer seran de mi e de mis moros renegados». El Condestable aceptó el fingido reto. Se jugó a las cañas en la plaza de Santa María, por más de tres horas. Los moros fueron, naturalmente, vencidos y el «rey de Marruecos» hizo un razonamiento en que abjuraba de su fe: «Y diciendo e faciendo, dieron con el (la efigie de Mahoma) e con los libros que trayan en tierra. E con muy grandes alegrias e gritas e con muchas tronpetas e atabales, fueron con el dicho señor Condestable por toda la çibdad fasta la Madalena. Y en la fuente della lançaron al su profeta Mahomad, y a su rey derramaron un cantaro de agua por somo de cabeça, en señal de bautismo; e el e todos sus moros le besaron la mano. E de allí toda la cavalleria e grant gente de pie de onbres e niños vinieron a la posada del dicho señor Condestable, con mucho placer e alegria, dando gritos e boces; do a todos generalmente dieron colaçion de muchas frutas e vinos»[4].

En el caso hay que resaltar todo esto: 1) La proximidad en tiempo y espacio de la acción fingida a la real. 2) El carácter de certamen a caballo de la lucha, torneo o juego de cañas. 3) Su combinación con una acción dramática o teatral.

Resulta, pues, posible derivar de un lado el puro juego de cañas a danza armada y de otro a espectáculos más complicados con parlamentos recitados y otros elementos teatrales, como los que se siguen dando en cantidad sensible de fiestas de moros y cristianos de las zonas de Levante, Andalucía, etc. De ellas hay antecedentes muy antiguos, del siglo XVI. Simulacros de luchas entre moros y cristianos se hacían también con motivo de fiestas y viajes reales. Una de las descripciones más antigua de ellos la hizo el archero Cock, cuando en 1585 acompañó a Felipe II en un viaje largo, a su paso por Tortosa. Era la noche del 21 de diciembre, día de Santo Tomás. «Estaba hecha una torre de tablados y madera frontero en la ribera del Ebro, pintada en derredor, y para ganar y defender esta salian dos cuadrillas de ciudadanos. Los moros la defendian y los christianos la tenian çercada por mar y por tierra, con muchas pieças de artilleria, hasta que diesen la dicha torre. Los pescadores, muy habiles y diestros, fingian los moros; los christianos hacian muchos asaltos en ella, de manera que algunas veces venian a manos las cuadrillas, que la una estaba mas lexos de la otra que un tiro de ballesta. Por la tarde

---

[4] *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo* (crónica del siglo XV), edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, pp. 98-100 (cap. X).

fue destruida la torre y vencidos los moros, a los cuales truxeron los christianos triunfando por las puertas del palacio»[5].

Con relación a los juegos de cañas hay que hacer dos observaciones de cierto interés. Los que salían en las cuadrillas a veces iban disfrazados de moros, de distinto color según la cuadrilla, como se ve en la descripción del archero Cock, relativa a uno que tuvo lugar en Zaragoza, con motivo de la visita de Felipe II en 1585[6].

Él mismo consideraba que los juegos de cañas eran de origen árabe: «Los caballeros se arrojan cañas y cambian de caballos, siguiendo en esto la antigua costumbre nacional usada por los arabes para obtener los favores de damas y doncellas»[7].

La «danza» más sencilla, modesta, villana, propia de comunidades agrícolas y hecha con motivo de fiestas no sólo religiosas, sino también civiles, está documentada con abundancia de textos clásicos, empezando por alusiones rápidas como la que hace Quevedo, en el cap. III, 2, de la *Vida del Buscón* a un hampón, soldado fingido: «Llamabase este Magazo, natural de Olias; abia sido capitan en una comedia, y combatido con moros en una dança»[8]. A estas danzas se les buscó pronto un origen concreto, como tantas otras veces, en determinados episodios históricos: y es curioso observar que los que intentaron esto pensaron en espectáculos escénicos más complejos que los que eran corrientes, como el que describe la crónica antes citada de Miguel Lucas de Iranzo, y que, después, también hay frecuentes alusiones a las danzas unidas a acciones de cierto tipo teatral. Recordemos ahora dos textos que son muy conocidos, para sacar a colación después otros que se hallan en libros de más fama.

Don Basilio Sebastián de Castellanos al tratar del tema recuerda un texto muy curioso, que a mí no me ha sido dado consultar de primera mano, de un sermón predicado el día de Santiago de 1616 por don Justo Armengol en la capilla de la Virgen del Pilar de Zaragoza, en el que hay, sin embargo, una explicación no absolutamente localista. Y dice así, según lo copia: «Hace pocos días que leí en un antiguo códice de la biblioteca del monasterio de Poblet, escrito en lengua lemosina, que para mejor obsequiar los aragoneses a Jaime II el día de San Jaime (Santiago), se presentaron a la Corte sus

---

[5] *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, a Zaragoza, Barcelona y Valencia.* Escrita por Henrique Cock, notario apostólico archero de la guardia del cuerpo real, Madrid, 1876, pp. 186-187.

[6] *Relación...*, cit., pp. 60-62.

[7] *Relación...*, cit., pp. 254-255.

[8] Francisco DE QUEVEDO, *La vida del Buscón llamado don Pablos*, ed. de Fernando Lázaro Carreter, Salamanca, 1965, p. 184.

criados vestidos unos de moros y otros de cristianos, y que tramando campal pelea en el patio del alcázar del rey, salieron al campo que le cercaba, en donde en un castillo levantado sobre un tablado, se dieron sendas cuchilladas hasta que, apareciendo en un brioso caballo blanco, un capitán de la guardia vestido de San Jaime, se puso de parte de los cristianos, y acuchillando a los moros, éstos se rindieron de rodillas a sus pies. Que entonces el capitán que hacía de santo tomó de la mano de su escudero una banderita de tela blanca de seda, en que estaba pintada una cruz encarnada con este letrero: *In hoc signo vinces,* y presentándola a los moros, éstos se echaron en tierra y pidieron misericordia y ser recibidos en el gremio de los cristianos. Que mandados levantar por San Jaime, se les vistió a todos unas túnicas blancas con una gran cruz roja al pecho, y formados en fila asistieron a la quema de su pendón que estaba sembrado de una gran luna en medio de muchas medias, y que tenían una gran cola de caballo en la punta del asta. Que luego que estuvo quemado el pendón, adoraron una gran cruz que les presentaron los cristianos, y que llevados al rey que presenció la fiesta, éste les dio paz en el rostro de su capitán, empezando en seguida un gran divertimiento de baile entre los cristianos y convertidos moros al son de los instrumentos de guerra.» Y concluye diciendo «que éste es el origen de aquellas danzas de moros y cristianos que se celebran el día de Santiago y en otras fiestas»[9]. Todo esto ya le pareció algo dudoso a Castellanos, que no era, sin embargo, demasiado escrupuloso en cuestiones semejantes y dice que él había visto en el reino de Valencia, en varias ocasiones, danzas de éstas con las que se decía conmemorarse la toma de la ciudad por el Cid. Explicaciones análogas del mismo hecho se encuentran constantemente en aldeas, villas y ciudades.

Pero antes de recordarlas haremos referencia a un texto de fines del siglo XVI, debido al médico y escritor político Cristóbal Pérez de Herrera, que en el discurso contra las corridas de toros dice que en sustitución podría jugarse a cañas «y tornear a caballo y a pie, justar y jugar sortija, y hazer mascaras y zuyzas, combatiendo castillos entre Moros y Christianos, como se acostumbra a hazer, luchar y correr palios y trepar por arboles enseuados, a ganar premios quien lo sepa hacer seguramente, y esgrimir y otros exercicios y regocijos a este modo»[10].

---

[9] B. S. DE CASTELLANOS, «Costumbres españolas. De las romerías y verbenas de la Virgen del Carmen y de Santiago Apóstol, así como de las vueltas ecuestres denominadas de Santiago», en *Museo de las familias,* VI, Madrid, 1848, pp. 165*a*-166*b*.

[10] *Discurso del / Doctor Christoval / Pérez de Herrera,* Proto / médico de las Galeras de España, en que suplica a / la Magestad del Rey don Felipe nuestro señor,

Vemos que en los dos textos hay referencia a «Castillos» y éstas se repiten en otros algo posteriores, con valor también en lo que se refiere a la localización. Pero en el texto que a continuación se cita, relativo a la fiesta patronal de un pueblo cercano a Zaragoza, las comparsas de moros y cristianos tanto por el armamento como por la acción se distinguen de las danzas de espadas y de cascabel gordo, con las que también se amenizaba la fiesta.

En la *Vida y hechos de Estebanillo González* hay un pasaje en el que el héroe o protagonista cuenta cómo estando en *Zaragoza* fue a la fiesta de un *pueblo cercano,* en la que vio una representación de moros y cristianos. La acción tiene lugar en el siglo XVII y por eso el testimonio nos sirve para demostrar que desde entonces acá tales representaciones han sufrido pocos cambios. «Hacíase en este tiempo en una aldea cercana desta ciudad una fiesta a devoción de un mártir de aquel reino, a cuya fama acudía mucha gente de toda la comarca; y por no tener qué hacer, yo y dos camaradas soldados de Flandes nos fuimos a divertir y entretener a la dicha aldea, y en el camino fue cada uno dellos discurriendo sobre sus pretensiones...» Sigue luego: «Con estos discursos llegamos a la aldea a la una de la tarde, y hallamos en su plaza dos compañías de labradores, la una de moros con ballestas de bodoques, otra de cristianos con bocas de fuego. Tenían hecho de madera, en la mitad de su dicha plaza, un castillo de mediana capacidad y altura, adonde habían de estar los moros; y el día venidero, cuando la procesión llegase a su vista, la compañía de los cristianos le había de dar asalto general, y después de haberlo ganado a los moros los había de llevar cautivos y maniatados por todas las calles, dando muchas cargas de arcabuzazos en señal de la victoria. Tenían dos danzas, la una de espadas y la otra de cascabel gordo, y cuatro toros que correr, por lo cual estaba el anchuroso distrito todo lleno de andamios y todas las entradas de sus calles cerradas con talanqueras»[11]. De la época en que se publicó la enigmática novela a la actualidad puede pensarse que las comparsas de este tipo han disminuido no sólo en Aragón, sino también en otras partes de España, pero numerosos textos del siglo XIX hacen referencia a ellas, de suerte que puede afirmarse que de las raíces del Pirineo a Sierra Nevada se consideraban como cosa archiconocida.

---

se / sirua mandar ver si conuendra dar de nueuo orden / en el correr de toros para euitar los muchos / peligros y daños que se vee con el que / oy se vsa en estos Reynos, publicado en Madrid, en 1597, y reseñado en la *Bibliografía madrileña* o descripción de las obras impresas en Madrid (siglo XVI), de C. Pérez Pastor, Madrid, 1891, p. 281 (núm. 544).

11 *La vida y hechos de Estebanillo González,* edic. de Antonio Carreira y Jesús A. Cid, Madrid, 1971, pp. 447-449 (cap. XII).

El diccionario «de Autoridades» dice que «Moros y Cristianos» es «fiesta pública que se executa vistiéndose algunos del trage de Moros y fingiendo lid o batalla con los Christianos»[12]. Pero no ilustra el uso con ejemplos, como acostumbra.

Referencias del siglo XIX y del XX en las zonas oriental y meridional de España

Recordemos algunos datos respecto a esta difusión.

En el artículo de Madoz sobre la ciudad de Jaca, al hablarse de su término se dice que al oeste, en el camino de Navarra, está la ermita de la Virgen de la Victoria en la cual en su época se celebraba el primer viernes de mayo una función con la que se conmemoraba una mítica victoria sobre los moros el año 795[13]. En el Grado, lugar de la provincia de Huesca del partido judicial de Barbastro, dice el mismo Madoz que hay una ermita bajo la advocación de Nuestra Señora del Viñedo, situada al sur del término sobre un cabezo, «en el cual el día 8 de septiembre se celebra su festividad, con un simulacro entre cristianos y moros»[14]. Y en el artículo sobre Ainsa, villa de Huesca también, hablándose de una capilla y de la cruz de Sobrarbe dice: «se cree que este fue el sitio en que el rey Garci-Gimeno ganó una batalla a los moros, de cuyas resultas se apoderó de Ainsa: fúndase esta opinión en que a poco que se escave, se hallan despojos mortales: no se sabe que haya habido otro combate en aquel sitio. Todos los años el 14 de septiembre se hace una romería a esta capilla, se dice misa, y se conserva la costumbre (para mantener reciente aquel hecho de armas) de que algunos vecinos vestidos con trage africano figuren la referida batalla»[15]. En el capítulo XII, al tratar de los llamados «dances» aragoneses y navarros, se suministrarán algunas noticias de detalle acerca de los que pueden entrar en este grupo. La palabra «dance» parece que llega a tierra castellonense y que se aplica asimismo a ellos.

En Robres (provincia de Castellón) solía hacerse un «dance» de moros y cristianos en el interior de la ermita de la Virgen de Magallón[16]. El autor a quien tomo este dato dice que en el día de la Vir-

---

12 *Diccionario de la lengua castellana,* IV, Madrid, 1734, p. 609.

13 P. Madoz, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España,* IX, Madrid, 1847, p. 490*a*.

14 P. Madoz, *op. cit.*, VII, Madrid, 1847, p. 467*a*.

15 P. Madoz, *op. cit.*, I, Madrid, 1845, pp. 171-172.

16 Eduardo Julià Martínez, «Representaciones teatrales de carácter popular en la provincia de Castellón», en el *BRAE,* XVIII, Madrid, 1930, p. 111.

gen del Rosario, que es el 7 de octubre, en la parte central de la misma provincia había la costumbre de que al volver a la iglesia de la procesión se ponía en la puerta de aquélla un hombre vestido de moro cerrando la entrada. Este hombre decía una especie de retahíla a la que contestaba otro, que representaba a un caballero cristiano que argumentando a favor de su religión convencía al moro, tras lo cual se retiraban y la procesión entraba en el templo. Todavía se recordaba hace poco esta costumbre de Villanueva de Alcolea[17]. Reseñando un manuscrito que trae algunas piezas representadas en Cati, en 1814, en honor de la patrona de aquel pueblo, Santa María del Avellá, y otras, opina Juliá que la denominada «La batalla de Pavía» es una ampliación de un «dance» de moros de estos generales en la región oriental, escrita antes de la fecha referida. En Villahermosa del Río algunos años se hizo una fiesta de moros y cristianos copiada de las de Alcoy que son las más famosas de todas las conocidas, aunque sustituyendo algunos personajes por otros. El recuerdo de Alcoy nos lleva a la fiesta más complicada y acaso más famosa de esta índole, celebrada en honor de un santo patrón, que es un santo guerrero, San Jorge, «San Jordi», amparo del pueblo catalán, patrón también de los griegos y de los ingleses. Las fiestas de Alcoy se han cargado de multitud de elementos teatrales y de un «historicismo» que podríamos definir como decimonónico, y de aquel siglo conservamos descripciones detalladas acerca de lo que se hacía durante los días 22, 23 y 24 de abril. También se pueden ver abundantes reportajes en las revistas ilustradas de la primera parte de este siglo y de después[18].

Hay descripciones bastante antiguas de fiestas de moros en pueblos levantinos más pequeños. Por ejemplo, una firmada con las letras N. B. S. y fechada en 1839, relativa a la que se celebra en el pueblo de Biar el día 10 de mayo. El autor hace referencia, al principio, a las de Alcoy, Onil y Benajama; pero describe minuciosamente la de la villa alicantina citada. Días antes se realizaban preparativos de

---

[17] *Op. cit.*, p. 110.

[18] Hay puntual descripción de ellas en la *Guía del forastero en Alcoy*, completado *(sic)* con una revista del distrito electoral de esta ciudad, de su término, de los pueblos de su partido Agres, Alfafara y Bañeras, y de muchos otros puntos de la provincia de Alicante, Alcoy, 1864, pp. 210-220 («Fiestas a San Jorje —*sic*— que anualmente celebra esta ciudad, en los días 22, 23 y 24 de Abril»). Los supuestos fundamentos históricos de estos combates se narran en las pp. 104-108: «Alazdrach ataca a Alcoy. Aparición de San Jorje.» Hoy, sin embargo, la obra más autorizada es la de Rafael COLOMA, *Libro de la fiesta de moros y cristianos de Alcoy*, Alcoy, 1962, con noticias muy puntuales. Un reportaje gráfico interesante es el de J. SÁNCHEZ OCAÑA, «Moros y cristianos en Alcoy», en *Estampa*, año VIII, núm. 383 (18 de mayo de 1935), cuatro páginas y once fotos de Llompart.

trajes, visitas a los amigos de pueblos vecinos para invitarles y se iba a la alfarería a ver cómo se construía una *cabeza de Mahoma,* que desempeñaba un papel importante en la fiesta, que era el 10 de mayo. La fiesta comenzaba a repique de campana y el vecindario se dividía en dos bandos, que formaban dos comparsas: una de moros y otra de cristianos. Cada comparsa elegía un jefe entre los jóvenes de las familias más notables del pueblo, y en la casa del capitán de los cristianos se izaba la bandera del reino de Aragón. En la del capitán moro se ponía una bandera morisca. Los moros se vestían «a lo africano» y los cristianos con el traje del día, con un ramo de flores en el sombrero. El alférez y el sargento iban con casaca y sombrero de tres picos con bandas de seda cruzando el pecho y el capitán llevaba un traje magnífico a la antigua española.

La primera parte del festejo consistía en una procesión clásica de *traslado*. Es decir, el clero y el vecindario iban a la ermita donde estaba la patrona del pueblo, situada fuera de él, pero a corta distancia, bajo la advocación de la Virgen de Gracia, y conducían la imagen de ella a la iglesia parroquial. Durante la carrera las comparsas hacían salvas, disparando los arcabuces por parejas. Los jefes llevaban dos cargadores. Terminada la procesión había una función de pólvora y nada más. Al día siguiente las dos comparsas asistían a una función de iglesia y luego andaban por las calles haciendo disparos. Cada grupo iba precedido por un niño vestido de ángel que llevaba una rodela que servía de blanco a los tiros de los jefes. Pero la parte principal de la función empezaba a las tres de la tarde. En la plaza se alzaba un castillo de madera con el pabellón aragonés alzado en la parte alta almenada. Los cristianos lo guarnecían.

Un clarín anunciaba la llegada de los moros. Pero antes aparecían, vestidos de modo ridículo, un grupo de espías que llevaban un compás y un telescopio. Llegaba luego el alférez moro a caballo, con los ojos vendados, y en los mismos muros del castillo entregaba al cristiano un pliego intimándole a rendirse. El cristiano lo rompía airado. Otro toque de clarín anunciaba la llegada, esta vez del capitán moro, que llegaba también a caballo y que con el mismo intento recitaba una relación hecha por algún vate local a la que se denominaba *la embajada.* Respondía al cristiano con otro parlamento: el moro blasfemaba y el cristiano contestaba invocando el nombre de María, que era repetido a coro por los espectadores. El moro ordenaba el asalto. Ganaba la batalla, conquistaba el castillo, izaba la bandera con la media luna y los espías se entregaban —al menos en apariencia— a la embriaguez. El capitán moro quería glorificar a Mahoma. Parte de la comparsa iba a buscar un muñeco de paja con

un pantalón viejo y una chaqueta desgarrada. Coronaba este conjunto la cabeza de barro aludida, de horribles facciones y llena de pólvora. Se le subía a lo alto del castillo y quedaba expuesto, atado en un palo. Los moros demostraban su alegría. Queda así toda la noche durante la que había otra fiesta de pólvora. Al día siguiente, a las tres de la tarde, comenzaba el desenlace. Los moros guarnecían al castillo. Los vecinos tomaban posiciones reglamentadas. Los de Villena, a la derecha; los de Castalla, a la izquierda del castillo. Ahora le tocaba atacar al ejército cristiano. Antes el capitán recitaba su *embajada* recordando las glorias de España; el moro rechazaba la conminación para rendirse. Seguía el ataque con la derrota de los moros y un combate cuerpo a cuerpo de los capitanes en el castillo mismo. Mientras los moros se iban rindiendo, uno de los espías encendía el cigarro que se ponía en la boca a la cabeza de Mahoma. La cabeza reventaba con estrépito y los cascos de barro volaban por los aires, produciendo algún daño a veces. Un segundo ataque al castillo hacía que los vecinos de Villena y Castalla se arrojaran a él, destrozando el muñeco que representaba a Mahoma y se disputaban los despojos. Vencían los de Villena ayudados por los de Biar mismo y arrastraban los restos del Mahoma por el camino. Después se volvía a conducir procesionalmente y entre salvas a la Virgen a su ermita, y aún había una última diversión de pólvora [19].

Fiestas de este tipo había también, con motivo de la festividad de la Virgen de la Salud, en Onil (Alicante) del 23 de abril al 1 de mayo [20], y en Villajoyosa, pueblo situado sobre el Mediterráneo, en donde se celebraba con cierta periodicidad un famoso combate marítimo de moros y cristianos, que Madoz describe de esta suerte: «Fiestas. Además de la ya mencionada que tiene lugar por San Miguel en el caserío de San Antonio, se celebran dos más en los días de San Juan y San Pedro en la playa del mar, en donde se venden varios efectos y especialmente turrones. Pero la principal fiesta de esta villa es la que se dedica, el 29 de julio, a su patrona Santa María, la cual no se reduce solamente a las honras religiosas que se hacen en la iglesia, sino que casi siempre se la festeja con varios regocijos públicos. Algunos años hay fuegos artificiales, novillos, y, sobre todo, de vez en cuando tiene lugar la gran fiesta de Moros y Cristianos, que tanta nombradía tiene en casi todo el reino de Valencia. Se reduce a un simulacro o combate, primero en el mar y luego en la población, de moros y cristianos, como parodiando los verdaderos

19 N. B. S., «Costumbres valencianas. Moros y cristianos», en *Semanario pintoresco español*, 2.ª serie, I (5 de mayo de 1839), pp. 140*a*-142*a*.

20 P. MADOZ, *Diccionario geográfico...*, XII, Madrid, 1849, p. 277*b*.

ataques que esta villa sufriera en tiempo de los moriscos. La ventajosa proporción del mar, la ancha y hermosa calle del Trinquete que desde las playas conduce a la plaza del Olmo, punto donde se levanta un castillo; la multitud de personas que toman parte en esta fiesta, afiliándose a uno u otro bando; los ricos vestidos con que se disfrazan para hacer más real aquel simulacro, y finalmente la gran concurrencia de gentes de todas aquellas comarcas, dan ciertamente una animación que sólo se encuentra en aquellos días en medio del estruendo de los trabucos y de la gritería de ambos combatientes. El mucho coste que tiene esta fiesta no permite se pueda realizar muy a menudo, mayormente en los presentes momentos...»[21].

Otra fiesta famosa de moros y cristianos, mantenida hasta nuestros días es la de Villena[22]. Claro es que no son las únicas y los folkloristas catalanes y valencianos las han estudiado minuciosamente en publicaciones de las que ahora es imposible dar una lista completa.

Joan Amades publicó, en 1966, un libro sobre las danzas de moros y cristianos en el que describía varias clases de éstas, sobre todo de tierras de Valencia, con arreglo a una división en tres grupos: 1) danza individual hecha, sobre todo, en banquetes y festines; 2) danzas de parejas, y 3) danzas de palos o espadas.

Como procesional, entre las primeras está la del Mahoma de Bocairente, llevada a cabo en fiesta patronal. También en Cataluña, Gerri de la Sal (Pallars), se hacía una danza en que una cautiva cristiana parecía huir de un rey moro.

En Forcall, la danza de moros y cristianos era un paloteado y en Peñíscola una danza de espadas[23]. Es claro que otras representaciones tienen más bien un carácter teatral que las aproxima a los «dances»[24]. Las otras actuaciones festivas de las que brota entran dentro de un ciclo mucho más elaborado en tiempos modernos, como ocurre con las fiestas de moros y cristianos de Alcoy, de las que da el texto de la acción[25]. Con menos despliegue de recursos se cele-

---

21 P. MADOZ, *op. cit.*, XVI, Madrid, 1850, pp. 157-158.

22 Rodolfo LLOPIS, «Costumbres españolas. Moros y cristianos (Villena)», en *Estampa*, año I, núm. 40 (2 de octubre de 1928), cinco páginas y dieciocho fotos, de Zapata.

23 Joan AMADES, *Las danzas de moros y cristianos*, Valencia, 1966, pp. 13-14 (danza de Forcall), 15-16 (danza de Peñíscola).

24 Joan AMADES, *op. cit.*, pp. 17-18. Entre ellas habla de la «matadegolla» de Sant Feliu de Pallerols y de la «Patum» de Berga que se ha descrito en el capítulo IV, § 3.

25 Joan AMADES, *op. cit.*, pp. 19-51.

braban festejos parecidos en otros pueblos del reino de Valencia como Onteniente, Cocentaina, etc.[26].

Como se ve hay un tránsito perceptible, según la importancia del núcleo urbano, de la sencilla danza al gran certamen cívico en que colaboran todos los sectores de la sociedad.

Dentro del ciclo, Amades coloca, también, algunas representaciones celebradas dentro de las iglesias, como la de Vilanova de Alcolea, que, en realidad, se puede colocar en el género de las *loas*[27].

Claro es que en Andalucía se encuentran funciones del mismo tipo, con mayor o menor desarrollo, según el tamaño e importancia de los núcleos urbanos. Porque hay, en efecto, fiestas de pueblos muy pequeños, como Benamahoma, en la serranía de Cádiz, otras en pueblos mayores, como Caudete, etc. En todas los «parlamentos» o recitados tienen bastante importancia[28]. Más modernamente el tema ha sido objeto del estudio de otros autores, andaluces y extranjeros. Entre los andaluces destaca Diego Busset, al que se debe una averiguación minuciosa aún no publicada.

Y en suma, en la tantas veces citada *Guía de las fiestas populares de España* pueden hallarse la fecha y localización de las principales que no sólo existen hoy, sino que van introduciéndose en pueblos en los que no existían antes.

Los moros como imagen del Mal y como seres míticos

En tierras en que la lucha fue muy larga y en las que las referencias a ellas existen en abundancia, danzas y representaciones han tenido siempre un carácter que podríamos definir como historicista.

---

[26] Joan Amades, *op. cit.*, pp. 51-52.

[27] Joan Amades, *op. cit.*, pp. 53-69. Estudio de repartición, a las páginas 71-78.

[28] Don Tomás García Figueras escribió varias monografías acerca de ellas. Así, *Notas sobre las fiestas de moros y cristianos de Benadalid (Málaga)*, Larache, 1939. A ésta siguió *Notas, II. La fiesta de San Jorge en Alcoy*, Larache, 1940; *Notas, III. Las fiestas de Nuestra Señora de Gracia en Caudete*, Larache, 1940. En esta última monografía hay (p. iii) una bibliografía sobre fiestas análogas de Soller, Carboneras (Almería), etc. Sobre la de Caudete, un reportaje gráfico: F. A., «Fiestas de moros y cristianos en Caudete», en *Estampa*, año IV, núm. 183 (11 de julio de 1931), dos páginas y cinco fotos, de Izquierdo.

[29] María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, señala fiesta de moros y cristianos el 10 de mayo, en Biar (Alicante) (p. 70*b*); también la de Petrel (Alicante), declarada de interés turístico, el 14 de mayo en principio: pero del viernes al lunes siguiente (p. 71*b*); Muro de Alcoy (Alicante), el 14 de mayo (p. 72*a*); Altea, en honor del Santísimo Cristo del Sagrario y San Blas, el tercer domingo de mayo (p. 77*b*); Salinas (Alicante), el 24 de mayo (p. 79*c*); Trevélez (Granada), el 13 de junio, día de San Antonio de Padua (p. 101*b*); el mismo día en Vélez de Benaudalla (Granada) (p. 101*c*), el 12 de julio en Orihuela (p. 125*b*); el

Y así en el siglo XIX se han llevado a cabo grandes reconstrucciones de la lucha medieval, vistiéndose moros y cristianos con la idea de reflejar las modas y estilos de tiempos pasados. Esto ocurre en los núcleos urbanos grandes. En los más pequeños del Sur, la familiaridad en el trato con moros de Marruecos de los hombres que sirvieron en África o fueron allí por alguna otra razón fue causa de que la lucha se interpretara con los rasgos vistos en aquella tierra. Pero aparte de lo que es una «visión realista» o «historicista» del moro de danza o fiesta patronal, hay otra, según la cual se asocia al «Mal»: es una representación del «Mal» con caracteres más amplios y equívocos. Esto se da en tierras lindantes con España en verdaderas representaciones teatrales, que se llaman «pastorales». El nombre o uno parecido, el de «pastorada» se encuentra en el teatro popular de Ribagorza [30]. Dejemos éstas a un lado y hablemos de las pastorales del país vasco, de Soule o Zuberoa. Las pastorales sulentinas son unas representaciones teatrales de sabor arcaico que recuerdan —como lo indicó muy bien el Rev. Wentworth Webster— al viejo teatro medieval. Probablemente son una jamás interrumpida continuación de él, pues aunque no hay textos completos anteriores al siglo XVIII hay

---

26 de julio, día c~ Santa Ana, en Molvízar (Granada) (p. 137*bc*); el 29 en Villajoyosa (Alicante) (p. 140*c*, foto en la p. 141); en Inca (muy recientes, Mallorca) (página 141*a*), el 30; el 2 de agosto en Pollensa (Mallorca), que se dice recuerda la defensa contra los corsarios turcos en 1550 (p. 144*b*); el 14 de agosto hay moros y cristianos en Carchelejo (Jaén) (p. 151*c*); el segundo domingo de agosto, en honor de San Hipólito, en Cocentaina (Alicante) (p. 153*a*). En Callosa de Segura (Alicante), en la fiesta de San Roque, pero de introducción reciente (p. 164*c*); los días 23 y 24 de agosto, escenificación en Montejícar (Granada) (p. 166*b*). El día de San Bartolomé, en Campo de Mirra (Alicante) (p. 168*a*); en Albondón (Granada), el 25 de agosto (p. 169*a*); en Castalla (Alicante), del 1 al 4 de septiembre, en honor de la Virgen de la Soledad (p. 183*a*); «pastorada» y lucha de moros y cristianos en las fiestas de San Antolín, Sariñena (Huesca), el día 2 de septiembre (p. 185*c*); en Villena (Alicante), del 4 al 9 del mismo mes, muy famosa y compleja (p. 186*ab*); en Caudete (Albacete), el 6 de septiembre (p. 188*a*); en Alacuas (Valencia), el 8 de septiembre (página 191*b*). También en Peñíscola (p. 197*c*) y en Ollería (Valencia) (p. 204*c*, en honor de la Virgen de Loreto); «Morisma» de Aínsa, con texto literario, el 14 de septiembre (p. 208*c*). En Válor (Granada), motivo de las fiestas del Cristo de la Yedra, el 15 de septiembre: representación bastante compleja (p. 213*a*). Y en punto opuesto de España, en Rairiz da Veiga (Orense), el día de la Merced, 24 de septiembre, «combate de mouros e cristians»: los cristianos vencen con la ayuda de Santiago (página 224*b*). En Iri (Alicante), hay fiesta en honor de la Virgen de los Desamparados, con moros y cristianos, durante la segunda quincena de septiembre (p. 230*c*). También en Crevillente (Alicante), en honor del patrono, San Francisco de Asís, el 4 de octubre (p. 235*c*), y en Rojales (Alicante), en honor de la Virgen del Rosario, el 7 de octubre (p. 237*c*). En Quentar (Granada), el primer domingo de octubre (p. 238*c*). En Callosa de Ensarriá (Alicante), el segundo domingo del mismo mes, fiesta que va de sábado a martes, en honor de la Virgen de las Injurias (p. 242*a*). En Monforte del Cid (Alicante), todavía el 8 de diciembre (p. 253*c*).

30 Joaquín COSTA, «Alto Aragón (Huesca)», en *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, I, Barcelona, 1902, p. 142.

referencias a pastorales más viejas, por ejemplo, la de «Cloris», comprada en 1839 por el erudito Jean Alexandre Buchon, en Tardets, pastoral que debía datar de hacia 1500[31].

Desde el punto de vista literario los textos de las pastorales tienen interés limitado, pues los temas característicos están tomados de la literatura de cordel, que en francés llaman de «colportage»; son temas de abolengo europeo sin ningún carácter específicamente vasco. Si ofrecen alguna curiosidad es para los lingüistas[32].

Pero así como parece que los diferentes ciclos temáticos de la tragedia griega clásica y de la comedia aristofánica se desenvolvían siguiendo un plan anterior, las vicisitudes del viejo ritual, y siempre quedaban ciertos caracteres fijos y el coro con su función especial, así también en las pastorales suletinas tras la diversidad de temas y argumentos quedan siempre unos elementos invariables que ahora nos interesan.

En toda pastoral, en la que los papeles de cualquier clase los hacen siempre los hombres —como ocurre en casi todos los viejos teatros— hay dos partes actuantes. De un lado los *buenos, que son los cristianos,* y de otro *los malos, que son los turcos o moros.* En tercer lugar existen los «satans» que constituyen el coro y que tienen, sin embargo, la función inversa a la que se le asignaba al coro en la tragedia griega: en ella, conforme a la idea generalizada después por los preceptistas, el coro se ponía siempre de parte de los buenos[33], y en las pastorales se pone del lado de los turcos, de los malos. Los «satans» son los más numerosos y deben bailar, cantar y hacer toda clase de travesuras. En la mano llevan una pequeña vara envuelta en cintas, vara maravillosa con la que pueden hacer todo y que Wentworth Webster —a quien sigo en esta exposición— compara al caduceo de Hermes, aun cuando cabría hacerlo con más propiedad con el tirso dionysíaco. Esta vara mata, resucita o transforma a las personas.

El escenario es muy rústico y primitivo. Tiene dos entradas: una, la de la izquierda, para los buenos. Otra, la de la derecha, para los malos. Encima de la de éstos hay un negro muñeco de madera o pe-

---

31 G. HÉRELLE, «Une pastorale de l'an 1500», en *Revista internacional de estudios vascos,* XVII, 1926, pp. 17-19.

32 Julien VINSON, *Le folklore du Pays Basque,* París, 1883, pp. 309-378, da un resumen suficiente de los temas conocidos, sin necesidad de recurrir a los largos trabajos de Hérelle. El mismo VINSON publicó *Saint Julien d'Antioche,* pastorale en langue basque publiée conformément à un manuscrit appartenant à la bibliothèque de la ville de Bordeaux, Burdeos, 1891. Después, Albert Léon y otros han editado más textos.

33 HORARIO, *De arte poet.,* 193-201.

lele, al que se mueve por cuerdas, denominado el ídolo o Mahomet. Los malos, los turcos y «satans», le saludan, le juran obediencia y le dirigen sus oraciones cada vez que salen en escena. Los buenos y malos se dirigen al lugar de la representación formando una curiosa comitiva y, como ocurre en las mascaradas invernales del mismo país de Soule, los buenos van delante correctamente y los malos detrás, armando bulla y ruido. La pastoral dura seis, ocho o diez horas y se hace con motivo de una gran fiesta, como el lunes de Pascua, el lunes de Pentecostés, o el comienzo del otoño, el día de la Virgen de septiembre, etc. Como es natural los cristianos, los buenos, siempre vencen a los turcos, a los malos: Nabucodonosor, Vespasiano o Guillermo II de Alemania, o cualquier otro personaje odioso para el pueblo, *es siempre turco;* en cambio Abraham o Jeremías *son cristianos*. La pastoral es la lucha del Bien y del Mal expresada mímicamente, y en cada época el Bien y el Mal han tenido que ser representados por personajes distintos[34].

A estas representaciones colectivas del Bien y del Mal se suman ideas muy particulares acerca de lo que *fueron* en realidad los *moros,* los malos. No hay que pensar en que el concepto realista opera sobre la concepción popular. En tierra vascofrancesa y en gran parte de la vascoespañola los moros, «mairuk», son unos seres míticos, análogos a los que en el interior de Guipúzcoa llaman «gentiles», constructores de dólmenes, pastores, guardadores de tesoros, etc.[35].

El convertir a seres reales en entes míticos se da de forma parecida en otras partes de España, en que se habla de «moros» y «moras» encantados, guardadores de tesoros, constructores, etc. Pero algo parecido encontramos en otros ámbitos. En Grecia los genios de las aguas aparecen, según el vulgo, en forma de árabes ('Αράπηδες)[36], y los árabes se asimilan a los vampiros o «vrykolakes»[37]. Nuevas representaciones del Mal y de algo misterioso.

En el capítulo XII se verá cómo en ámbito griego y eslavo meri-

---

[34] Véase Rodney GALLOP, *A Book of the Basques,* Londres, 1930, cap. VI, páginas 92-108, consagrado a las pastorales. Yo lo he tenido en cuenta, pero en mi descripción corta he seguido a Wentworth WEBSTER en «Les pastorales basques», en *La tradition au Pays Basque,* París, 1899, pp. 243-261, que es el trabajo mejor que conozco, dentro de la brevedad.

[35] J. VINSON, *Le folklore du Pays Basque,* p. 39. En muchos sitios a los «cromlechs» o pequeños círculos de piedras alineadas se les llama «Mairubarane», y al lugar en que están «Mairubaratzeta»: jardín de moros o lugar del huerto. En otros «Gentil» o «gentilbaratza», huerto de gentiles. En varios puntos «mairua» es moro y máscara indistintamente.

[36] J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion,* Cambridge, 1910, p. 276.

[37] LAWSON, *op. cit.*, p. 277.

dional hay danzas de moros y cristianos asimismo. Mas siguiendo ahora dentro de nuestro ámbito, conviene hacer ver que, aunque las danzas de moros y cristianos tengan claros antecedentes históricos y una expresión muy continua en fiestas religiosas, patronales y conmemorativas, se hicieron (en otros tiempos más que en la época moderna) con motivo de otras de tipo civil o familiar.

Danzas de moros y cristianos, de espadas, de palos, etc., en fiestas familiares y civiles

Todos los tipos de danzas enumerados y también otros de los elementos constitutivos de las fiestas del Corpus y patronales, incluida la «Tarasca», parece que habían quedado incorporados en distintos pueblos de España a fiestas familiares como: 1) Bautizos. 2) Bodas. 3) Visitas de personalidades importantes a un lugar. 4) Cumpleaños. Esto multiplicaba las actividades de los danzantes y daba pie a que el cargo de «maestro de danzar» fuera de cierto relieve en aldeas y villas. Con recurrir tan sólo a textos de Lope de Vega podemos afirmar esto e ilustrarlo de modo precioso.

A) *Bautizos*

En la escena I del acto I de los *Amores de Albanio e Ismenia* se figura un *bautizo* de un niño y en la explicación preliminar dice el poeta: «Salen a un bateo los *Pastores* que sean menester, para la fuente, rosca y aguamanil y niño, y luego *Albanio,* padrino, y *Ismenia,* madrina...» Háblase luego en el mismo acto, escena V, de la costumbre de que el padre dé colación a los invitados[38]. Pero éste es un bautizo de gente pobre y la escena contrasta con la X del acto o jornada III, en la que con motivo del nacimiento del hijo de un conde, señor de las tierras donde se desenvuelve la acción, que es a orillas del Tajo, hay este diálogo entre dos alcaldes villanos, acerca de los festejos con que se ha de celebrar tal acontecimiento.

Bertolano: No ha de quedar pastor en la montaña
que no decienda al valle a ver la fiesta.
Albanego: Cortese luego juncia y espadaña
y desde el puro rollo hasta la cuesta
se hagan los andamios para el toro.

---

38 *Obras de Lope de Vega* publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas,* I, Madrid, 1916, pp. 1 y 4-5.

Bertolano: Y la plaza ha de estar de red compuesta.
Albanego: Pues ha de haber mucho *cristiano y moro.*
Bertolano: ¿Luego *soizos* hay?
Albanego: ¡Y que soizos!
Al sol rellocira la seda y oro
Yo he visto mil bohordos y cañizos.
Bertolano: ¡A fe que han de saber quien soy agora
del Tajo los famosos vaquerizos!
Albanego: Trataban en la igreja no ha media hora
de hacer una sortija.
Bertolano: ¿Una sortija?
¡Tomame si la fiesta se mejora!
¡He Dios que si a ese son se regocija,
que venga a ver la gente desde Francia!
Albanego: Y aun desde Leganes vendra mi hija.
Bertolano: Mira, Albanego, que sera importancia
que *haya danza de espadas.*
¡Pues no habia!
¡Y aun *tarasca,* par Dios!
Bertolano: Esta muy rancia.
Eso de la tarasca es cosa fría...
Si fuera un *dominguillo...*
Albanego: ¿Dominguillo?
Bertolano: Dominguillo.
Albanego: ¡Donosa burleria!
Bertolano, de vos me maravillo.
Bertolano: ¡Mira, Albanego, no seais doblado!
Albanego: ¡Mira, compadre, no seais sencillo!
Bertolano: Ha de haber *dominguillo colorado*
o se ha de revolver toda la aldea...[39].

Por si ha de haber una cosa u otra riñen los dos alcaldes. Al final se ve la comparsa de moros y cristianos llamada, gracias a una interferencia que se ha estudiado en el capítulo anterior, «soiza».

Su carácter se halla definido en la escena XXVII de la jornada III misma:

Maestresala: Los que han de hacer mañana la sortija
han hecho una *soiza* aquesta tarde
de moros y cristianos muy vistosa
y vienen ya a la plaza con sus cajas.
Conde: ¿Quien es el capitan de los cristianos?
Maestresala: Albanio, el extremeño.
Conde: ¿Y de los moros?
Mestresala: Pinardo, el andaluz.
Conde: Sera muy buena.
Leriana: ¿Quien entran los primeros? ¿Los cristianos?

[39] *Op. cit.*, pp. 30-31.

(Sale una caja y bandera y Albanio, *capitán, y* Daliso, *alférez:* Fronsoso, Perniso *y* Buresto, *soldados cristianos, y por la otra parte, otra caja y bandera.* Pinardo, *capitán turco;* Vireno, Ascanio, Galateo, *y* Liseo, *de soldados turcos, y puestos cinco a cinco, diga el* Conde):

Conde: A fe que esta lucida la soiza,
y que me huelgo que este valle tenga
tan buenos mozos y robustos brazos[40].

Pero la lucha de la danza concluye mal, porque moros y cristianos comienzan a reñir de veras, como rivales auténticos que son, y el conde los hace prender.

En este texto hallamos la enumeración de todos estos entretenimientos de interés folklórico que hemos estudiado en el examen de las fiestas patronales: danzas de espadas, sortijas, danzas de moros y cristianos en bordones y cañas, dominguillos y tarascas. Su relación genética con los ritos de cosecha ha quedado suficientemente indicada antes, para que ahora sea necesario insistir sobre ella.

B) *Bodas*

También Lope habla de las danzas propias de las *bodas rústicas*. En el acto III de *El poder vencido y amor premiado* salen tres villanos que disputan sobre cuál ha de entregar una guirnalda a una moza que se va a casar, después de la danza. Flora dice:

Casase en aquesta aldea
la hermosa Celia, y la gente
de su casa, por que sea
el regocijo presente
tal, que en el su amor se vea,
una guirnalda ha tejido,
para darla en una danza,
que ha ordenado, y vestido[41].

Sale un conde disfrazado de villano y Flora propone a los otros que sea él el que dé la guirnalda para deshacer las rivalidades. Ellos aceptan. El conde pregunta: «¿Donde la danza teneis?» y Flora replica: «En casa la están probando»[42]. En *El engaño en la verdad* se ven, igualmente, como festejos propios de bodas, no sólo bailes y

40 *Op. cit.*, p. 37.
41 *Obras de Lope*, etc., edic. cit., VIII, Madrid, 1930, p. 561.
42 *Op. cit.*, p. 562.

corridas de toros, sino también danzas especiales y juegos de gansos[43]. Estos versos de la *Farsa o cuasi comedia* primera de Lucas Fernández, que se refieren a las fiestas de una boda entre pastores, pueden encerrar alusión a danzas especiales como las mencionadas arriba:

De todos los rededores
los pastores
vendrán a tomar barbeza,
y la gaita y bailadores
los mejores
vendrán todos sin pereza[44].

C) *Visitas*

Los regocijos comunes en un pueblo castellano con motivo de *visita* de alguna personalidad, se hallan enumerados en los siguientes versos burlescos que Lope pone en boca de Perol, villano, en el acto I de *La discordia de casados,* versos muy parecidos a los transcritos de los *Amores de Albanio e Ismenia:*

Sabiendo mueso lugar
que es mueso Rey su merce,
entro en concejo, a la fe,
para alegralle al pasar.
Despues de una buena bota
hubo deferentes votos,
y aun algunos alborotos,
que el vino presto alborota,
sobre que fiesta se haria.
Que le *jugasen la chueca*
los mozos, Sancho Babieca,
embeniñado, decia.
Un soiza de moros,
dijo el Cura, y Juan Redondo
le replico muy orondo
que le *corriesemos toros.*
Blas de Pocasangre dijo
que *danza de espadas* fuese
y que el lugar la vistiese,
porque es danzante su hijo.
Porfio Sancho de Cos
que a su merce presentasen

[43] *Obras de Lope,* etc., edic. cit., V, Madrid, 1918, p. 245 (jornada III).
[44] *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano,* Madrid, 1867, p. 132.

el mayor puerco que hallasen,
que hay hartos, gracias a Dios.
«Baile ha de ser —dijo Bras
aunque tien barbas tan pocas—
todo de viejas sin tocas,
que es baile de Satanas.»
Pero Juan Gil replicaba,
y aun apostaba su buey,
que se espantaria el Rey
si sin tocas las miraba.
Mas dijo Anton de la Viñas
que saliesen afeitadas,
que sin tocas y enrubiadas
pensaria que eran niñas.
Sobre esto hubo tanta voz,
que quedo determinado
enviarle un ganso asado
en una artesa de arroz.
Mas, enojandose el Cura,
una danza se estudio
de estos zagales, que yo
presento a su catadura[45].

En *El labrador del Tormes,* acto I, un personaje cuenta cómo habiendo ido el rey don Alfonso a visitar el santuario de la Peña de Francia le recibieron con danzas, juegos y cantos:

Don Diego: Aqui de Salamanca a ver veniste
sola a esta imagen destos monjes santos;
como quien eres recebido fuiste,
con *danzas,* juegos y sonoros cantos[46].

En la jornada I de *Porfiando vence amor* el villano Felino dice, hablando de la llegada de un noble a su aldea:

El alcalde tenia prevenida
una danza de mozas del aldea;
pero pues viene triste, que no sea[47].

Y en el acto I de *Lo que ha de ser* el criado Celio le dice al príncipe Alejandro:

... Señor,
el aldea de Floralba

---

45 *Obras de Lope,* etc., edic. cit., II, Madrid, 1916, p. 129.
46 *Obras de Lope,* etc., edic. cit., VII, Madrid, 1930. p. 7.
47 *Obras de Lope,* etc., edic. cit., XIII, Madrid, 1930, p. 284.

viene a entretenerte un rato
con una rustica danza,
si les das licencia[48].

En *El poder vencido y amor premiado,* jornada I, se finge que un príncipe, Roberto, llega a un pueblo. En la primera escena salen Fabricio, viejo, Ginés, villano, y un criado que discuten sobre cómo se ha de celebrar la llegada:

Criado: ¿Que has de hacer?
Fabricio: Oid lo que intento.
Criado: Di.
Fabricio: La gente de mi labranza
deje el monte, prado y huertas.
Ginés: ¿Alguna fiesta conciertas?
Fabricio: Haya una famosa danza.
Yo quiero dar los vestidos[49].

En esta misma obra hay luego una carrera de caballos hecha por los villanos en honor del príncipe y de su hermano[50].

D) *Cumpleaños*

En la jornada III de *Porfiando vence amor* unos aldeanos celebran el cumpleaños de su señor, de suerte que hacen decir a Inés:

Los mozos bailando a coro
por donde quiera que vuelvas,
hacen retumbar las selvas
con los relinchos sonoros.
Tus puertas, como las suyas,
de flores han coronado,
porque el venidero estado
feliz agüero atribuya[51].

Aquí hallamos enramadas además de danzas.

---

[48] *Obras de Lope,* etc., edic. cit., XII, Madrid, 1930, p. 386.
[49] *Obras de Lope,* etc., edic. cit., VIII, Madrid, 1930, p. 530.
[50] *Op. cit.,* pp. 534-535.
[51] *Obras de Lope,* etc., edic. cit., XIII, Madrid, 1930, p. 298.

E) *Poetas de letras y maestros de danzar*

Por último, en las comedias de Lope hay referencia a las danzas concertadas con motivo de festividades religiosas, a los maestros de danzar, así como a los que componían la letra de los del tipo del «dance» aragonés ya descrito, etc. Del acto II de *La hermosura aborrecida* es esta escena, que se finge en un pueblo de Navarra:

(Salen Belardo, *alcalde viejo, y el* Beneficiado.)

Belardo: A la fe, Beneficiado,
no hay fiesta sin tamboril.
Beneficiado: Callad, que ya viene Gil
que fue esta mañana al prado.
Belardo: Sentaos, pues, y trataremos
lo de las fiestas de Dios.
Beneficiado: ¿Hablo el Regidor con vos?
Belardo: Mañana nos juntaremos.
Beneficiado: *Ha de haber danza con dichos.*
Belardo: Compongala el escribano,
que siempre trae en la mano
los dichos y sobredichos[52].

Que el cargo de maestro de danzar era remunerado en Castilla se desprende de aquella escena burlesca del acto I de *El animal de Hungría* en la que se figura el típico concejo pueblerino:

Bartolo: Tambien a mi me parece
que haya en aqueste lugar
un maestro de danzar;
que por momentos se ofrece
con las danzas ocasión.
Llorente: A fe que en lo cierto dais.
Y pues de danzas tratais,
y con tanta devocion
celebrais el santo dia
de Dios, ¿que fiestas teneis?
Selvagio: Los autos que ya sabeis
que es la mayor alegria.
Benito: ¿Quien los compone?

[52] *Obras de Lope*, etc., edic. cit., VI, Madrid, 1928, p. 267.

El barbero,
que ha sido medio escolar.
Llorente: Vayanle luego a llamar.
Bartolo: Idlo a llamar, pregonero.
Salvagio: Después que se hacen las fiestas
de Dios con tal devoción,
mejores los años son[53].

Esta conversación da una idea muy realista de cómo se concertaban las fiestas de los pueblos: la reflexión agrícola de Selvagio, al final, muestra cómo el poeta observó el pensamiento popular con toda precisión. Cuánto amaba las danzas rústicas lo revelan, por último, los versos ya citados de la jornada III de *La carbonera,* en que describe la procesión del «Corpus» en Sevilla, y con los que terminaré el capítulo presente:

Discurriendo a todas partes,
las danzas pasan y toman,
ya de galanes y damas
y ya de moros y moras,
con lazos, con toqueados,
con palos que nunca aflojan,
invención original
de las danzas labradoras[54].

Invención popularísima, extendida por doquier y considerada inocente.

Cuando Jovellanos redactó la memoria sobre los espectáculos y las diversiones públicas, comprendía entre las antiguas que debían ser protegidas y fomentadas las corridas de caballos, de gansos y gallos, y las soldadescas y comparsas de moros y cristianos[55].

---

[53] *Obras de Lope,* etc., edic. cit., III, Madrid, 1916, p. 425.

[54] *Obras de Lope,* etc., edic. cit., X, Madrid, 1930, p. 727; en las pp. 726-728 la descripción entera.

[55] G. M. DE JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España,* en *Obras,* I, BAE, XLVI, página 495*a*.

CAPÍTULO IX

OTRAS CLASES DE DANZAS Y COMPARSAS

DANZA DE MATACHINES

Si las danzas de espadas, los paloteados y las danzas de moros y cristianos se incorporan de modo muy general a las fiestas religiosas de distinta índole, hay otras que no parecen haberse ajustado de modo tan perfecto con aquel tipo de festejos y que en cambio se incorporan al teatro en los siglos XVI y XVII para prácticamente desaparecer a fines del XVIII. Tal ocurre, en primer término, con la danza de los «matachines». El nombre ha dado pie a varias etimologías y acerca de la historia y origen de la danza se emitieron varias hipótesis, que ya reunió don Emilio Cotarelo en el prólogo a su colección de entremeses, etc.[1]. Seleccionemos algo de su inmenso caudal de datos. En el siglo XVIII la voz «matachín» es interpretada así por el diccionario «de Autoridades»: «hombre disfrazado ridículamente con carátula, y vestido ajustado al cuerpo desde la cabeza a los pies, hecho de varios colores, y alternando las piezas de que se compone: como un quarto amarillo y otro colorado. Fórmase destas figuras una danza entre quatro, seis u ocho, que llaman de Matachines, y al son de un tañido alegre hacen diferentes muecas, y se dan golpes con espadas de palo y vexigas de vaca llenas de aire»[2]. La voz está documentada mucho antes. Según Cotarelo la mención más antigua se halla en el *Tratado del juego* de Fray Francisco de Alcocer, publicado en Salamanca en 1559, y en el texto que transcribe parece que se considera que era cosa traída a España por extranjeros[3]. La pala-

---

[1] *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas*, I, NBAE, XVII, páginas CCCVIII*a*, CCCXIV*b*.

[2] *Diccionario de la lengua castellana*, IV, Madrid, 1734, p. 510*ab*.

[3] COTARELO, *op. cit.*, p. CCCIX*a*: «Hay otras invenciones y juegos... que llaman

bra la usa varias veces Mateo Alemán en el *Guzmán de Alfarache* (1599) y también se halla en los *Diálogos de apacible entretenimiento,* en donde se comprueba que la danza se hacía con antifaces[4].

No ha de chocar, pues, que Covarrubias incorporara la palabra a su *Tesoro,* publicado en 1611, considerándola danza mímica, *no hablada,* en un pasaje[5], y en otro dándole origen en una de la que dice habla Ateneo. Parece que en esto se inspiró en un texto del magistrado francés Pierre Grégoire que, en su *Syntaxi artis mirabilis,* al libro XII, capítulo XIX, indica: «Hanc nostri saltationem imitatur, quam dicunt *les matesins*»[6]. El caso es que tanto en Francia, como en Italia, como en España, la palabra es conocida por la misma época. Cotarelo recoge de los «Canti Carnascialeschi» de comienzos del siglo XVI, unos versos en que los «Mattaccim» se presentan como saltimbanquis y actores de juegos, y del comendador Aníbal Caro otra alusión a los mismos[7]. Dejando aparte el texto de Grégoire traduce otro de la *Orchésographie* de Thoinot Arbeau (1589), en que los «mattachins» se describen como máscaras con morrión de papel dorado, corseletes, musleras, cascabeles en las piernas, espada en una mano y escudo al brazo izquierdo. Las mudanzas eran varias. Espada en alto al principio, estocada, tajo, revés, tajo bajo, revés bajo, etc.[8]. En España los matachines parecen haber llevado un traje que al que más recuerda es al de Arlequín, personaje de la «comedia dell'arte». Pero el «Arlecchino» italiano dicen los mismos autores de aquel país que se relaciona con el de ciertos «diablos-brujos» que en Francia se llamaban «Herlequin», «Hellequin» y «Hennequin»[9].

Matachines, los cuales, con invenciones semejantes y niñerías de danzas y juguetes que extranjeros traen para sacar dineros de la gente vulgar y popular, habrán los buenos jueces y gobernadores de destinar». Al fol. 306 del *Tratado.*

[4] COTARELO, *op. cit.,* p. CCCIX*a*. El texto de los *Diálogos,* en *Curiosidades bibliográficas,* BAE, XXXVI, p. 288*b*:

> Y con aquel antifaz
> de infernales querubines
> si se danzan matachines
> no habrán menester disfraz.

[5] COTARELO, *op. cit.,* p. CCCIX*ab*. Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro...,* *op. cit.,* ed. cit., p. 442, *s.v.* «danza».

[6] *Tesoro,* ed. cit., p. 793*b*.

[7] COTARELO, *op. cit.,* p. CCCVIII*b*.

[8] COTARELO, *op. cit.,* p. CCCIX*a*. Hay que advertir que el verdadero autor de la *Orchésographie* fue Jean Tabouror, que publicó también algún almanaque.

[9] Vito PANDOLFI, *Histoire du théâtre Commedia dell'arte, théâtre religieux, classicisme, théâtre Kabuki,* Verviers, 1968, pp. 23-24.

Pese a todo parece que el «mattaccino» italiano, relacionable con «matto», loco, da la clave y esto no obsta para que Littré creyera que la voz francesa era de origen español para que Dozy la creyera de origen árabe y para que modernamente se dude y que, incluso, se separe «matachín» como danzante bufo, que vendría de «mattaccino», de «matachín», equivalente a matarife, que vendría de «matar»[10].

Algún texto de comienzos del siglo XVII parece aludir a una interpretación de «matachín», como personaje singular. Es decir, «Matachín», como «Matamoros», por ejemplo:

> Y con esto damos fin
> a esta valerosa hazaña
> que no la hiciera Merlin
> con su caballo de caña,
> ni aun el propio *Matachin*.

Así en el entremés de *Melisendra*, como final[11]. Pero lo más corriente es hallar menciones a «matachines», en plural.

Cotarelo recuerda textos del *Quijote* de Avellaneda, de la continuación del *Lazarillo* de Juan de Luna, del *Soldado Pindaro* de Céspedes y Meneses, de *Alonso, mozo de muchos amos* y de la *Casa del placer honesto* de Salas Barbadillo y de otras obras del mismo, así como de *Los cigarrales de Toledo* de Tirso de Molina[12]. Las referencias a danzas de matachines se hallan en descripciones de fiestas, como la que se hizo con motivo de la visita a Madrid del futuro Carlos I de Inglaterra en 1623, que Cotarelo sacó de un manuscrito de la Biblioteca Nacional[13]. Hay otros textos más detallados que el mismo Cotarelo cita.

---

10 COTARELO, *op. cit.*, p. CCCVIII*b*, rechaza el origen español de la palabra francesa. Para la etimología árabe, Leopoldo DE EGUÍLAZ, *Glosario etimológico de las palabras españolas... de origen oriental*, Granada, 1886, pp. 447-448. La distinción en Vicente GARCÍA DE DIEGO, en el tantas veces citado *Diccionario etimológico español e hispánico*, p. 365*b*.

11 COTARELO, *op. cit.*, pp. CCCIX*b* y 111*a* (núm. 25).

12 COTARELO, *op. cit.*, pp. CCCIX*b*- CCCX*a*. Ajustaré aquí las referencias: el reto del *Quijote* de Avellaneda, capítulo XXX, en *Novelistas posteriores a Cervantes*, I, BAE, XVIII, p. 96*a*. En ese mismo volumen, p. 296*a*, el reto de *El soldado Pindaro* (quedar como «matachines», asombrados o maltratados), parte I, § XI. Los textos de Juan de Luna, en *Novelistas anteriores a Cervantes*, BAE, III, pp. 119*b* (capítulo X), 126*b* (capítulo XVI). También usado en caso de asombro: «hechos matachines». El texto de *Alonso, mozo de muchos amos*, o *El donado hablador*, en *Novelistas posteriores a Cervantes*, I, BAE, XVIII, p. 509*b* (parte I, capítulo IV), «espantaniños o matachines». Tirso DE MOLINA, *Cigarrales de Toledo* (ed. Madrid, 1630), fol. 144 vto. El texto del *Malcontentadizo* de Salas Barbadillo, en la colección de Cotarelo, cit., p. 284*b* (entremés núm. 72).

13 COTARELO, *op. cit.*, p. CCCX*ab*.

En una carta escrita a 20 de enero de 1637 por el jesuita Sebastián González, hablando de festejos que hubo por entonces en Madrid, se lee que hubo una «máscara» organizada por los monteros del Rey «con varias libreas y disfraces ridículos. Iban por lacayos a trechos seis, danzando los matachines; los atabales tocaban dos viejos con una barba hasta la cintura, y servían para ese efecto dos cueros de vino hinchados. Llegaron donde el Rey estaba, y corrieron sus parejas y caracolearon muy bien, y después se juntaron las cuadrillas que eran tres de matachines y lo hicieron delante de la ventana de S.M. maravillosamente»[14]. Después la danza sigue siendo conocida y se incorpora al teatro, como se ve en varias loas y entremeses, que recuerda Cotarelo asimismo, y en los que los matachines o el matachín aparecían al final: o el cómico, desvistiéndose, «quedaba» de matachín. En la loa de la comedia *Un bobo hace ciento*, de don Antonio de Solís (1656), salían las Carnestolendas danzando, «de matachín», y el «Tiempo» vestido de ermitaño se quitaba el hábito y bailaba de matachín, también cantando[15].

Otros textos de Quirós, de Suárez de Deza, del conde de Clavijo y de poetas que escriben ya en el siglo XVIII (Francisco de Castro, Zamora, Cañizares) allegó Cotarelo, por los que se ve la popularidad de los personajes y de la danza, a la que don Francisco de Bances Candamo da un origen muy reciente, para él: pero equivocado. En efecto, lo fija en las fiestas del matrimonio de la infanta María Teresa con Luis XIV en 1660. Puede que entonces se introdujera un

---

[14] *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús*, II, en *Memorial histórico español*, XIV, Madrid, 1862, p. 18.

[15] COTARELO, *op. cit.*, p. CCCX*b*. Lo que cantaban era:

1) Las Carnestolendas: Matachin, que yo soy el tiempo,
matachin, que a todos alegra,
matachin, que tiemblan las carnes,
matachin, de verse tolendas.

2) El Tiempo: Matachin, que en días como éste,
matachin, que es día de chanza,
matachin, que el tiempo no es tiempo,
matachin, que el Tiempo es Juan Rana.

3) La Vida: Fuera lucidos adornos,
fuera galas mundanales,
fuera cotas mal nacidas,
fuera polleras infames,
que ahora soy Vida bona
y quiero *matachinarme*.

El final, alusivo a la cómica que hacía el papel:

Matachin, que la Vida es alegre,
matachin, que la Vida es Bernarda.

género particular de «matachines franceses»[16]. Las variaciones en el ámbito teatral dieciochesco son grandes. Los «matachines italianos» se asimilan a los «cubielos», es decir, los «Covielli» del teatro popular italiano y la tramoya barroca los utiliza espectacularmente[17], pero también debieron verse en calles y plazuelas hasta la época de Carlos III por lo menos.

En algún entremés, concretamente en el de Diamante llamado *El figonero* se da a entender que la danza de matachines se acompañaba por alguna acción o letra que se encomendaba a un aficionado:

> Haga los matachines
> el licenciado[18].

Lo mismo que ocurría en otros casos, con espectáculos en que el baile iba unido a algo recitado. Los matachines duran. Hay una conocida fábula de don Tomás de Iriarte en que se hace referencia el traje de los matachines:

> Un traje de colorines
> como el de los matachines
> cierta mona se vistió...[19].

Jovellanos, por su parte, con su severidad neoclásica y ya en tiempo de Carlos IV, considera que las danzas de Matachines debían «acaso» prohibirse, con otras diversiones inocentísimas[20]. Todo es depravación: desde la ópera barroca y el drama clásico a la danza burlesca teatralizada. Los matachines debieron seguir existiendo, pese a esto, y otros escritores algo más jóvenes que Jovellanos y con tendencias estéticas y moralizadoras parecidas se refieren a ellos. Moratín, hijo, lo hace en relación con las fiestas medievales que censura, más en los sacerdotes, de los que dice que tras dejar el altar y el púlpito divertían después a los fieles, disfrazándose incluso de rufianes, rameras, *matachines* y botargas[21]. La palabra sería más cono-

---

16 COTARELO, *op. cit.*, pp. CCCXI*a*-CCCXII*b*.

17 COTARELO, *op. cit.*, pp. CCCXII*b*-CCCXIV*b*.

18 COTARELO, *op. cit.*, p. CLXXXII*b*.

19 «Fábulas literarias», núm. XXVII, en *Poetas líricos del siglo XVIII*, II, BAE, LXIII, p. 10*b*.

20 *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y su origen en España*, segunda parte, § 10, en *Obras*, I, BAE, XLVI, p. 497*a*: «Acaso deberían desaparecer con él los títeres y matachines, los pallazos (payasos), arlequines y graciosos del baile de cuerda, las linternas mágicas y totilimundis, y otras invenciones, que aunque inocentes en sí, están depravadas y corrompidas por sus torpes accidentes».

21 *Orígenes del teatro español*, en *Obras*, BAE, II, p. 153.

cida en su época que en la Edad Media. El caso es que después, en el siglo XIX, las alusiones son más parcas. En catalán existe la palabra «mataxins», documentada en una relación carnavalesca de Miguel Ribes (1616) en que en los carnavales de Barcelona sale el baile de éstos y hay alusiones en otros textos[22]. En vasco no parece haberse usado la palabra y Larramendi considera que «matachín» equivaldría a «zomorroa» y «muzorroz jancia»: «personatus mimus»[23]. Existe en portugués, y donde la palabra ha cobrado un significado que puede considerarse distinto hasta cierto punto es en América, especialmente en México. Porque sabido es que allí, sobre todo por la parte de Río Grande, durante el período de Cuaresma van de pueblo en pueblo grupos de enmascarados que ejecutan una acción dramática que tiene como base la historia de Montezuma. Llevan banda y coros y el drama, en que hay expresión del apartamiento del emperador y el pueblo, y los amores de aquél, concluye con una matanza del «Toro» que es el responsable de todo[24]. Estos «Matachines» de México se parecen más a los que hacían «dances», «pastoradas» o pastorales dramáticas que a puros danzantes burlescos, y así como la palabra llegó a América por vía española también llegaron elementos del atuendo, según se puede apreciar comparando fotos de aquéllos con las de danzantes populares ibéricos. En suma, este baile y el disfraz parecen haber dejado algún rastro en ciertas figuras de «bobos» y «botargas» y en alguna danza de diablillos, ajustada a fiestas patronales o religiosas, aunque también se usó de modo privado en tiempo de Carnaval como lo acreditan unos versos de la comedia burlesca *Los amantes de Teruel* en que un personaje dice:

¿Quereis hacer matachines?

Y otro responde:

Es cosa muy ordinaria
y ahora en Carnestolendas
en cualquier casa se danzan[25].

Respecto a la relación de los diablillos con los matachines hay un texto de la mojiganga de los «Oficios» de don Antonio de Zamora

---

22 Francesc PUJOL y Joan AMADES, *Diccionari de la dansa, dels entremesos i dels instruments de música i sonadors*, I, Barcelona, 1935, pp. 322-323.

23 *Diccionario trilingüe*, II, San Sebastián, 1745, p. 75*b*. Don Telesforo DE ARANZADI, en *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicación a España*, Madrid, 1917, p. 74, distingue la danza de espadas del matachín.

24 En el artículo «matachines», de *The Encyclopedia Britannica*, 14.ª ed., XV, Londres-Nueva York, 1929, p. 45*a*, es a esta acción a la única que hay referencia.

25 COTARELO, *op. cit.*, p. CCCXI*b*, nota 2.

(1701) que es muy ilustrativo[26]. Pero de todas formas es una elaboración teatral, de la misma suerte que el baile de «diables» que existe en Levante (Cataluña y Valencia) parece un producto elaborado por influencia eclesiástica[27], como lo son también los de vidas de santos, la danza de remeros asturiana, «el ball de ciri» (cirio) de Cataluña y algunos más como la danza macabra de Verges[28]. También han debido inspirarse en representaciones o funciones las figuras de algunas «botargas» populares, y porque incluso en festejos familiares solía hacerse uso de ellas, arrancándolas como quien dice del ámbito teatral, en que aparecían estereotipadas[29].

Encamisadas

Otra especie de comparsa, ésta nocturna, era la que se llamaba *encamisada*. Covarrubias da la razón del nombre de esta suerte: «Es

[26] Cotarelo, *op. cit.*, p. CCCXII*a*.

[27] Véase Aurelio Capmany, «El baile, la danza», en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, p. 398.

[28] Aurelio Capmany, *op. cit.*, pp. 377-388.

[29] En *Los amores de Albanio e Ismenia* de Lope de Vega, en la escena XXVII del acto II, en que se figuran las fiestas que se celebraban en un pueblo con motivo del nacimiento del hijo de un conde, «salen dos Botargas en dos caballitos de caña con reguileros», *Obras* de Lope de Vega, etc. (nueva edición). Obras dramáticas, I, Madrid, 1916, p. 37. El enmascaramiento en otras épocas del año que Carnaval y el hacer burlas determinadas se ve —por los textos antiguos— que tenía lugar en pueblos y ciudades con motivo de fiestas patronales y ferias veraniegas o de otoño. Una curiosa idea de la vida de fiesta en Madrid a fines del siglo XVI da el mismo Lope en su obra de juventud, *Las ferias de Madrid*, que caían en otoño, *Obras* de Lope de Vega, V, Madrid, 1918, pp. 582-623. En ella se ve cómo en su tiempo era costumbre que los caballeros hicieran regalos a las damas que iban a examinar las novedades que llevaban los mercaderes franceses. Hay una escena en la jornada I en que aparecen tres villanos con los sombreros hilvanados en prevención y unos muchachos que se burlan de ellos y los apalean (pp. 589-590). En la jornada III los caballeros Roberto, Claudio, Adrián y Lucrecio salen vestidos de indio, moro, pastor y botarga, respectivamente: el que va vestido de lo último, Adrián, dice que en las comedias al botarga le suelen llamar «Chuzón» (pp. 619-620). Un alguacil les ve y dice:

> ¿No saben que no pueden en la corte
> andar enmascarados por la calle?
> Vuesas mercedes vengan a la cárcel.

Ellos se dan a conocer y dicen que iban así disfrazados a un desposorio (p. 620). Los disfraces dan ocasión a que un asesinato quede impune y a que la comedia termine del modo más inmoral posible. A pesar de lo que dice el alguacil, de ella se saca la consecuencia que el enmascaramiento era bastante frecuente fuera del Carnaval. La palabra «Chuzón» es significativa. Porque «chuzo», palo con un pincho, viene de «suizo», de suerte que «Chuzón» sería como «suizón», relacionable con la «suiza» de que se trató en el capítulo VIII. Sobre la etimología, Vicente García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispánico*, p. 211*b*. Más informaciones, J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, II, pp. 100*b*, 101*b*, donde indica que la etimología proviene de Covarrubias.

cierta estratagema de los que de noche han de acometer a sus enemigos y tomados de rebato, que sobre las armas se ponen camisas, porque con la escuridad de la noche no se confundan con los contrarios; y de aqui vino llamar encamisada la fiesta que se haze de noche con hachas por la ciudad en señal de regozijo»[30]. El diccionario «de Autoridades» da las dos acepciones separadamente e indica que la encamisada festiva se hacía a veces a caballo y de modo improvisado[31], y de las *Epístolas* del bachiller Gómez de Cibdad Real, de la número 62 saca un ejemplo de utilización de la palabra, por el que se ve que algunas encamisadas se hacían «a lo morisco». Aunque el *Centón Epistolario* sea una falsificación que se fecha hacia 1630, ello no quita interés al texto, para documentar el uso de la palabra y la forma de hacer «encamisadas»[32].

De «encarnisadas» hay abundancia de referencias en el teatro de Lope. En el acto segundo de *Los Guzmanes de Toral,* Payo, el protagonista, dice a sus labradores lo que se ha de hacer para preparar su boda:

> Y luego una famosa encamisada
> trazad para esta noche,
> pues gozo al sol en su dorado coche.
> No queden invenciones
> que a vuestro modo aquí no tracéis luego[33].

Pero no era fiesta labradora sólo, porque en las *Rimas* del mismo Lope hay una poesía «A la encamisada del Príncipe Nuestro Señor»[34]. Sobre el carácter de estas comparsas ilustra una redacción del romance «Morisco» de Zaide, que dice así:

> Entre muchas que imagina,
> concierta una encamisada,
> para las damas secreta,
> y para el vulgo callada.
> Y antes que la clara aurora
> el pecho se rasque y abra,
> entra el venturoso moro
> con su ilustre camarada:

---

30 Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española,* edición de Martín de Riquer, Barcelona, 1943, p. 512*a*.

31 *Diccionario de la lengua castellana,* III, Madrid, 1732, p. 428*b*.

32 El texto en *Epistolario español,* I, BAE, XIII, p. 22*a*.

33 *Obras* de Lope DE VEGA publicadas por la *Real Academia Española* (nueva edición). Obras dramáticas, XI, Madrid, 1930, p. 23.

34 Cristóbal PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña,* parte segunda (de 1601 a 1620), Madrid, 1906, p. 33 (núm. 826). Rima 193 de la tercera parte, publicada en 1602.

hecha escuadra de cincuenta
va toda bien concertada.

. . . . . .

Cabezas y cuerpos ciñen
de unas floridas guirnaldas;
muchas cañas llevan verdes
y en las manos blancas hachas[35].

En suma, la danza y la comparsa festivas se ajustan a las fiestas de un modo estrecho. También los «juegos», como se verá más adelante. Y como siempre motivo de celebración de encamisadas famosas serán las «fiestas reales», hechas con ocasión de viajes de éstos o de otros acontecimientos ocurridos a la familia real: nacimiento, bodas, etcétera. Descripciones de encamisadas hechas con motivo de viajes reales de Felipe II, da en sus relaciones el archero Cock. La de Valladolid, en 1592, a 30 de junio, fue mascarada y encamisada nocturna de caballeros, «todo junto», de nueve de la noche en adelante. Hubo siete u ocho cuadrillas de enmascarados, con un carro cada una. Las caracterizaciones eran de húngaros, de japoneses, de indios, de cazadores, villanos, con los que apareció un toro echando fuego por todas partes. Otra cuadrilla era de portugueses. Cada cuadrilla, de diez[36].

Las viejas «encamisadas» han dejado alguna huella en el calendario festivo, popular.

En Torrejoncillo (Cáceres), a las diez de la noche de la víspera del día de la Concepción, que es el 8 de diciembre, salen los «Paladines de la encamisada», a caballo, cubiertos de sábanas y con farolillos. Un estandarte de la Inmaculada corre las calles entre vítores y disparos durante tres o cuatro horas. Lo lleva un mayordomo[37]. Algo parecido, en Jarandilla de la Vera, Cáceres también[38]. Por otra parte, también hay fiestas en que las danzas se combinan con «mojigangas».

En Graus (Huesca), con motivo de las fiestas patronales del Santo Cristo y San Vicente Ferrer, del 12 al 15 de septiembre, aparte de

---

35 *Romancero general o colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*, I, BAE, X, p. 24*b*, núm. 51 de los romances moriscos novelescos, 1 de los de Zaide. Está en el *Romancero general* (1600, 1604, 1605), edición de Ángel González Palencia, I, Madrid, 1947, pp. 198*b*-199*a* (núm. 298) repetido, p. 315 (núm. 481 bis).

36 *Jornada de Tarazona hecha por Felipe II en 1592 pasando por Segovia, Valladolid, Palencia, Burgos, Logroño, Pamplona y Tudela*, recopilada por Enrique Cock, archero de Su Magd., notario y escribano público, Madrid, 1879, pp. 27-295.

37 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 254*a*; foto a la p. 253.

38 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 254*b*: «Los escobajos», jóvenes jinetes, con teas y escobas.

danzas masculinas, gigantes, cabezudos, «caballets», etc., hay precisamente una mojiganga en que se hace repaso público y jocoso de los acontecimientos del año [39]. Esto suele ser más propio de Carnaval y en otros tiempos de fiestas municipales o civiles de carácter estudiantil, etc. [40].

[39] María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 210*bc*.

[40] Sobre la mojiganga en general y las de Zaragoza en particular hay unas buenas páginas en el libro de Eliseo SERRANO MARTÍN, *Tradiciones festivas zaragozanas. Historia de los festejos populares en Zaragoza*, Zaragoza, 1981, pp. 87-100.

CAPÍTULO X

EL RITUAL DE LA DANZA EN LOS PUEBLOS DEL NORTE

GALICIA

En los capítulos anteriores se ha hecho una descripción de los elementos fundamentales que se encuentran en las fiestas de «Corpus» y en las patronales, según textos y documentos españoles de otra época: de los siglos XVI al XVII sobre todo. Ahora conviene hacer ver cómo estos elementos se han conservado vigentes hasta nuestros días en algunos puntos, aunque fuerza es admitir que de la primera parte del siglo XX a la actualidad, ha habido un gran barrido en el mundo popular por causas conocidas. Puede que en parte las informaciones que siguen sean ya también cosa tan pasada como un texto de Lope de Vega o de Tirso. Pero esto no quita para que lo que aquí se reúne haya tenido larga vigencia. He aquí, pues, un caudal de información acerca de cómo se celebraban o celebran aún en puntos concretos de distinta importancia: 1) Las fiestas del «Corpus». 2) Las fiestas patronales veraniegas. Con cosas tales como «tarascas», «danzas de espadas», «paloteados», «danzas de moros y cristianos» y juegos especiales. Comencemos con un ejemplo del extremo septentrional y occidental. En Galicia existen, en primer lugar, *danzas* de espadas muy características, como la de Redondela, ejecutada por veinticuatro marineros el día del «Corpus», bajo la dirección de un *maestro* o guía. Van vestidos de blanco con banda de izquierda a derecha, faja de color y pañuelo al cuello. El maestro lleva dos bandas. Antiguamente usaban espadas de verdad, pero luego éstas fueron sustituidas por otras de madera pintada. La danza marcha inmediatamente después del Santísimo, con el maestro a la cabeza, que coge las puntas de las espadas de los «primeiros» de las cuatro filas en que van repartidos los danzantes, de suerte que viene a constituir el vértice de un gran ángulo obtuso. Todos en la marcha procesional van unidos mediante las espadas. La primera fi-

gura es la de cortesía o saludo al Señor, la segunda «consiste en colocarse el maestro o guía de espaldas al Santísimo, sueltas las puntas de las espadas de los "primeiros", y en acercarse éstos y ponérselas en la frente, sobre las cejas, en los oídos, mejillas, boca y pecho, bailando siempre todos, y en especial el maestro...»[1]. La tercera figura es un puente hecho por los «primeiros» y el maestro, y la cuarta la constituye un giro alrededor de la mesa de la Parada, saludando al Santísimo. Asociada con esta danza está la de las «penlas» o «pelas», niñas de siete a once años que en otra época vestía e instruía el gremio de panaderos. Su vestido era lo más rico posible: solían llevar —también— un diminuto silbato de plata y hasta una pequeña espada a la cintura. Eran llevadas en la procesión (y aun lo son) por unas mujeres fuertes, llamadas «burras» que las sujetaban por medio de unos orillos que ataban a la cintura de las niñas. Estas «burras», sobre las que bailaban las «penlas», vestían «mantelo» y camisa rizada[2].

Por otro lado hay que indicar que la procesión del «Corpus» de Redondela se caracteriza por la aparición de una imagen colosal de San Cristóbal, bajo la cual se hace pasar a los niños raquíticos («cativos») para que sanen y medren. También sale una «Tarasca» especial, denominada la «Coca», haciendo huir a los chiquillos. Su popularidad es tal que al día del «Corpus» muchos le llaman «el día de la Coca». Sigue a la «Coca» y al San Cristóbal, que empuña un pino como báculo, una pareja de gigantones sin mucho carácter, la danza de espadas, y las «penlas», que van delante del Santísimo, y que sólo bailan para éste[3].

Como se ve en el «Corpus» de Redondela se han conservado hasta nuestros días elementos que había en el de grandes ciudades, que en ellas desaparecieron ya a comienzos del siglo XIX. Con relación a la palabra «Coca», el diccionario «de Autoridades» dice lo que sigue: «En algunas partes como es en Galicia y la Mancha, llaman assí a la que comúnmente se llama Tarasca: que es una figura de serpiente, que el día del Corpus con los Gigantones sacan en la procesión», y tras este artículo, inmediatamente, se dice que «cocar» es «hacer *cocos* o gestos, para causar miedo y espantar»[4]. «Coca», pues, parece

---

[1] *Cancionero musical de Galicia,* recogido por don Casto Sampedro y Folgar, reconstitución y estudio por don José Filgueira Valverde, I (texto), Pontevedra, 1942, páginas 187-188.

[2] *Cancionero musical...*, cit., p. 190.

[3] Avelino RODRÍGUEZ ELÍAS, «El Corpus en Galicia. La "Cuca" y las "penliñas" de Redondela», en *Estampa,* año VII, núm. 334 (2 de junio de 1934), una página, tres fotos (de Pacheco).

[4] *Diccionario de la lengua castellana,* II, Madrid, 1729, p. 387*b*.

femenino de «coco», figura espantosa y fea según el mismo diccionario[5]: acerca de esta palabra los etimologistas no ilustran mucho. La de «penlas» es conocida en gallego. Pero aparte de esto es curioso recordar que en un penitencial español conservado en El Escorial, parece que hay un título en que se condena a los que bailan vestidos de «majas et orcum et *pelam*»[6]. Respecto a la «penla» gallega hay que relacionarla con la «maya», con la niña paseada el 1 de mayo[7]. En Betanzos la danza de espadas se asocia con la de arcos y el grito de los danzantes («¡Hurra mariñeiro!») indica cuál es, en general, su profesión, cosa que en épocas en que el desarrollo de la artesanía en los pueblos era mayor que modernamente, tendría un significado decisivo: más aún antes de la desaparición de las corporaciones gremiales. Resulta, así, significativo que todavía a mediados del siglo XIX hubiera pueblos, cual Allariz en Orense, donde las fiestas del «Corpus» atraían a una gran masa de forasteros por la pompa con que se celebraban y, *sobre todo*, por las *danzas de los gremios* que se repetían en la octava[8].

También había danza de espadas en Pontevedra (sostenida por la Cofradía del gremio de mareantes, cuyo patrono era San Miguel), en Marín, en Bouzas, en Bayona y en Corcubión. Hoy día se ha perdido en Pontevedra por lo menos. La de Bayona tiene como personaje curioso a un capitán vestido a lo militar caprichosamente, que marcha a la cabeza, y al otro extremo una especie de bufón «rabelo» que se mofa de los danzantes, pero que finge tener mucho miedo del capitán[9]. Se trata, pues, un «bobo de la danza» clásico[10].

Hay también en Galicia danzas de palillos, formadas por un número variable (de ocho a dieciséis) de individuos. Van vestidos de blanco, con faja, banda y pañuelos de seda de color en lo más común de los casos, y armados de un palillo como de medio metro, de madera torneada, y sujeto con cintas de colores a las muñecas. Suelen marchar en dos filas, y en Anceu los doce hombres que la componen, vestidos de blusa, con corbata azul, faja y barretina encarna-

---

5 *Diccionario...*, cit., II, p. 392*a*.

6 W. SMITH, *A Dictionary of Christian Antiquities*, II, p. 1616*a*. CARO BAROJA, *El carnaval*, 1.ª ed., p. 166.

7 El *Diccionario gallego* de don Juan CUVEIRO PIÑOL, Barcelona, 1876, p. 243*a*, dice que la «penla» es una niña ataviada que llevan en hombros en la procesión del «Corpus» en varios pueblos del país, representando la alegría.

8 P. MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España*, II, Madrid, 1845, p. 223*b*.

9 *Cancionero musical...*, cit., pp. 188-189.

10 La danza de espadas todavía se hace en Bayona, Pontevedra, el segundo domingo de agosto. María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, p. 152*bc*. Fiestas de la «Anunciada» con gigantes y cabezudos.

das; van unos niños en medio. La danza de palillos, que suele ser ensayada con anticipación, tiene particular importancia en las festividades consagradas a la Virgen, y se efectúa con ciertas variantes en Taboeja, Las Nieves, Tortoreos, Mondariz, Anceu, Puente-Caldelas y Forzanes[11], pueblos todos de la provincia de Pontevedra.

La danza de cintas en Galicia es bailada por hombres y mujeres. Los trajes eran análogos a los empleados en otras: en la del Rosal los hombres solos iban vestidos de marineros. En el extremo superior de la pértiga de que cuelgan las cintas suele haber distintos emblemas y figuraciones. En Pontevedra solían colocar en otra época una gran alcachofa que se abría al aparecer la Virgen, dejando volar varias palomas o pájaros. «En Mondariz —dice el informe que seguimos— se coloca un muñeco que al comenzar el baile se pone en movimiento con brazos y piernas, guardando el compás de la danza, y en otros lugares se ataban ramas frescas de laurel, mirto y flores.» En el Rosal los danzantes cantaban a la vez que bailaban. Se sigue llevando a cabo, al parecer, en San Isidro de Montes, San Jorge de Sacos, Mondariz y otras partes[12]. También suelen hacer hombres y mujeres la danza de arquillos, usada en San Jorge de Sacos, Anceu, Mondariz, Moimenta, Quireza, etc., siendo en la segunda y tercera de las localidades citadas tanto la de arquillos, como la de cintas, como la de palillos fases de un espectáculo complejo[13]. Hay, por último, algunas farsas gallegas, como la de la fiesta de la Asunción en Santa Cristina de Lavadores y en la romería de San Roque, Vigo, en que participan cuatro muchachos vestidos de «damas» y ocho galanes con su guía, vestidos de manera abigarrada, que termina con el reparto de una hogaza, o la danza y contradanza de Darbo, bailada el 8 de septiembre y compuesta de diez galanes y cinco damas, y en la que se ejecutan siete números: cambio de filas, volteo, «volta do intermedio», cambio de galanes, caracol, «rodas» o ruedas, y corro o rueda general[14]. Estos datos recogidos por un musicólogo quedan apoyados por los que se hallan en obras enfocadas desde un punto de vista sociológico.

En los pueblos del partido judicial de Viana del Bollo, en Orense, hasta comienzos del siglo, con motivo de las fiestas patronales tenía lugar el *baile de cintas* en la procesión. Don Nicolás Tenorio lo describió de esta suerte: «Los danzantes son unos niños como de doce a catorce años, que cantan y bailan al son de las castañuelas en

---

[11] *Cancionero musical*, cit., pp. 194-195.
[12] *Cancionero musical*, cit., p. 195.
[13] *Cancionero musical*, cit., p. 195.
[14] SAMPEDRO, *op. cit.*, pp. 192-194.

la fiesta del Santo titular de la Iglesia y patrono de la aldea. Hay un maestro de danzantes, por lo general uno de los que fue en su mocedad de ellos, y éste enseña a los muchachos el baile al canto de ciertas coplas. Los danzantes son ocho, y acompañan al santo en la procesión, alrededor de las andas, cuatro a cada lado, van siempre danzando, y de vez en cuando pasan por delante de la imagen los de un lado para otro haciendo reverencias. Es costumbre que a la danza la acompañe el maestro y uno a manera de ayudante que lleva un palo de tres metros de largo próximamente, de cuyo extremo superior penden ocho cintas de distintos colores. Cuando la procesión vuelve a la Iglesia colocan al Santo en el atrio, delante de la puerta del templo, y de cara hacia la aldea; entonces representan una que pudiera llamarse loa en su honor, que consta de recitado y mímica. Ponen el palo con las cintas en medio de los danzantes, cada uno de éstos coge la suya y dan vueltas alrededor del madero, tejiéndolas hasta cubrirlo y volviendo a deshacer lo hecho, al mismo tiempo que recitan versos en favor del Santo, las más veces producto del ingenio del maestro de la danza. Era anteriormente la danza de mozos, en cada aldea había un número cierto de danzantes que se sucedían cuando alguno se casaba o se moría; hoy son niños y la costumbre va desapareciendo casi por completo, pues son pocas las aldeas que conservan danza.

»Observé esta costumbre en la villa de Viana, donde vi una danza compuesta de ocho muchachos, vestidos con trajes blancos y grana, imitando algo al que usaban los pajes antiguos, danza que fue organizada para la fiesta de San Roque, patrono de la villa, por el anciano procurador don José Suárez. Fueron danzando alrededor del Santo en la procesión, y repitieron la loa dos veces en la plaza principal y junto a la Iglesia»[15].

De este informe hay que hacer resaltar siempre el que en otro tiempo fueran los mozos los que danzaran. Ello está probablemente en relación con la existencia de cofradías o asociaciones de solteros, como las descritas más arriba[16].

---

15 Nicolás TENORIO, *La aldea gallega*, Cádiz, 1914, pp. 118-119: a la descripción siguen los cantares con que se aprende la danza y lo que recitó un danzante al tejer y destejer, pp. 119-121.

16 Como ilustración curiosísima a esto puede verse la fotografía que hay en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, p. 361, que representa la procesión de la Virgen y el baile que la acompaña en Franqueira (Pontevedra) del que convendría hacer una exacta descripción, pues aparte de tejer el cordón debe constar de otros números.

Asturias

Cierta tendencia a la «especialización profesional» en las fiestas de algunos pueblos también se observa u observaba en Asturias, donde las danzas que han llamado más la atención son la «danza-prima» y el «corri-corri» que quedan fuera de este ciclo, pero que son de mucho interés [17].

He aquí algunas referencias a las del ciclo festivo en estudio.

Durante ciertas festividades, los marineros de Ribadesella bailaban con arcos de tonel una danza especial, de la que no tengo más noticia.

El día de San Roque, en Llanes, uno de los barrios del pueblo celebra su fiesta, en que compite con otro barrio que, a su vez, la tiene el día de Nuestra Señora de la Guía. En la procesión de San Roque (16 de agosto) van en primer término ocho «ramos» de distintos tamaños, según los lleven hombres, mozos o niños. Después, la imagen del Santo, y detrás los danzantes, jóvenes de unos quince años, vestidos de blanco y con los atributos de los peregrinos: sombrero, esclavina, veneras y bordón. Forman pareja con ellos muchachas vestidas de aldeanas. La danza consta de varios números, comienza haciéndose en dos filas, por parejas, pero luego se hace el puente análogo al de la danza de espadas. Al final, las mozas hacen una cúpula y los chicos otra, formada con los bordones, sobre los que sostienen a uno de los danzantes. Los que festejan a Nuestra Señora de la Guía, el 8 de septiembre, organizan una danza procesional «de arcos». «Los danzantes visten de blanco con bandas azules, llevan en la mano un arco adornado de diversos colores, dando la sensación de flores; con ellos ejecutan vistosas figuras, ya guirnaldas, ya floridas bóvedas, por debajo de las cuales pasan.» La danza es de ritmo parecido a la de los peregrinos [18].

---

17 La «danza-prima» ha adquirido popularidad hasta en Madrid, por la gran cantidad de asturianos que siempre han ido a la corte. Una representación de ella hay en la aleluya «Costumbres españolas», núm. 84 de la serie publicada por Hernando, cuyo grabado 29 tiene esta leyenda:

> Gran circo los asturianos
> forman y cantan ufanos.

Pero en él se ven sólo tres hombres agarrados de la mano, y otros detrás más vagamente.

18 Pilar García de Diego, «Algunas fiestas de Llanes», en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, II, Madrid, 1946, pp. 663-665, figs. 3-4.

En este caso es claro que a la fiesta de San Roque, santo peregrino, se ha adaptado la «danza de espadas» de la que hablaba Jovellanos en los términos que se han transcrito en el capítulo VII, § 3, cosa que ocurre también en otras ocasiones en que figuras o representaciones serias se convierten en burlescas o hay otros tipos de adaptación.

La Montaña

En Santander se ejecuta la danza de palillos con caracteres semejantes a los que se observan en otras partes de Castilla. Salen los danzantes vestidos de blanco con pañuelos a la cabeza y sobre los hombros y fajas de colores. Al frente de ellos marcha el «Zorromoco», con la cara tiznada, una vieja levita y un más viejo sombrero de copa lleno de flores, que en la mano lleva un látigo de cuya punta pende una vejiga. El número final de la danza de palillos consiste en que éste se sube sobre los palos que entrecruzan los demás y pronuncia un discurso burlesco del aire de los que se pronuncian durante el Carnaval en otras partes. La danza de arcos es parecida a las que se han descrito de Oñate y la Barranca, etc.[19], y se hace o hacía separada del paloteo, aunque siempre por motivo de festividad patronal. He aquí, por ejemplo, la descripción que hace Madoz de las fiestas de Santoña hace más de ciento treinta años: «El día 8 de setiembre de cada año viene a celebrarse virtualmente una feria con motivo de la romería o gran festividad de la Virgen de Puerto, patrona de esta villa, a cuya imagen se festeja con función de iglesia, precedida procesión *(sic)* de la misma en un carro triunfal decorado de querubines con antorchas encendidas, saludándola los vecinos en la carrera con salvas de chupines y pedreros. Concurren a ella inmensas gentes de la comarca, conducidas por la devoción con que veneran dicha milagrosa imagen de María... Durante la mañana del citado día y en su víspera circulan por la población comparsas de mozos del país engalanados de cintas, que danzan al son del tamboril y, por la tarde, hay corrida de novillos, y bailes en que las chicas, zagales del país y la tropa libre de servicio, brincan con alborozo, sin ocurrir nunca el más leve disgusto»[20]. Los danzantes suelen ser

---

[19] Joaquín de Santillana, «La danza», en *Cantos de la montaña.* Colección de canciones populares de la provincia de Santander armonizadas por el maestro Rafael Calleja, Madrid, 1901, pp. 81-82.

[20] P. Madoz, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España,* XIII, Ma-

aquellos mismos mozos que cantan las «marzas» en otro momento del año[21].

El País Vasco

La bibliografía acerca de la danza y el baile en el País Vasco es abundante. Pero modernamente se ha multiplicado de modo extraordinario. Esto no quiere decir que se haya afinado y perfeccionado siempre. Hace mucho que en mi libro sobre los vascos di la que creo más importante entre la antigua[22]. Posteriormente me he ocupado otra vez de algunos temas, relacionados con la danza en publicaciones distintas y, en fin, se recogió todo esto en un volumen[23]. Considerando lo que ahora interesa destacaré el estudio que se titula «El ritual de la danza en el País Vasco»[24], y que toca bastantes puntos de los que voy a tratar. Entre la bibliografía moderna subrayaré la importancia de la obra de María Elena Arizmendi y del coreógrafo Urbelz. Puede decirse, antes de entrar en detalles, que con respecto a la significación de las danzas en las fiestas patronales y del Corpus, así como en relación con otras de carácter civil, poseemos unas imágnes muy coherentes y bastante antiguas, y también en punto al *orden* que se les daba en la sociedad tradicional. Porque, en primer término, encontraremos danzas que están estrechamente unidas a procesiones, como en otras partes. En segundo, otras que se asocian a la festividad patronal, pero que son independientes de la procesión. Éstas, por su parte, a lo largo de los días festivos, han tenido un *orden* atendiendo al estado y edad de las personas. Por último, hay danzas que pueden considerarse «juegos». Había que subrayar, también, que ciertas localidades han dado a la danza un sello especial, o una interpretación histórica particularista, como pasa en tantas otras ocasiones, con ritos inver-

---

drid, 1849, p. 850*a*. Hay que recordar que a esta Virgen se le dedicaba una curiosa feria en el siglo XVII, que se llamaba «Feria de la vaca de mayo», porque la villa de Cicero le ofrecía una araña de cera todos los años y la merindad de Trasmiera y las siete villas una vaca, como consta en un libro manuscrito del año 1677, citado en el referido artículo.

21 «Costumbres españolas. Las canciones de las marzas en las montañas de Santander», en *Estampa*, año VI, núm. 273 (1 de abril de 1933), dos páginas, tres fotos (de Samot).

22 Julio Caro Baroja, *Los vascos*, 2.ª ed., Madrid, 1958, pp. 424-429.

23 Julio Caro Baroja, *Estudios vascos*, VII. *Baile, familia, trabajo*, San Sebastián, 1976.

24 Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 11-60, que apareció antes en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, XX, 1964, pp. 40-76.

nales y primaverales. Esto ocurre, por ejemplo, con la danza de bordones o «pordon-dantza» de Tolosa (Guipúzcoa), que se celebra el día de San Juan y que se dice conmemora la batalla de Beotibar. En realidad, como va dicho en *La estación de Amor,* el día de San Juan era fecha en que en muchas partes de España se hacían «alardes» o recuentos de gente apta para las armas y con motivo de estos «alardes» se celebraban bailes o danzas militares, de «moros y cristianos», de bordones, certámenes de arcabuceros, etc.[25]. Considero que el guía mejor que todavía existe para obtener ideas generales acerca de la significación y ordenación de las danzas dentro de las fiestas sigue siendo Juan Ignacio de Iztueta, un curioso tipo de «intelectual popular», nacido en el pueblo guipuzcoano de Zaldivia en 1767 y muerto en el mismo pueblo en 1845. Iztueta fue historiador, poeta y tratadista de coreografía. Su obra *Guipuzcoaco dantzak* la publicó en San Sebastián, en 1824, en casa de Ignacio Ramón Baroja[26]. Contiene una instrucción para los que quieren enseñar a bailar, porque Iztueta fue lo que propiamente se llamaba un «maestro de danzar», y la música la publicó en 1826-1827[27]. Iztueta nos expone una reglamentación de las danzas que debe corresponder a una época indeterminada del siglo XVIII, en que la vida festiva de las villas guipuzcoanas se sujetó a normas muy protocolares. Esto queda reflejado en el hecho de que cuando los alcaldes de villas y aldeas empezaban a actuar en público, para presidir danzas precisamente, se tocaba una melodía especial, llamada «alkate soñua», es decir, «son del alcalde». Ahora bien, este son es, por antonomasia, el *minué*[28]. Pero el baile de la plaza en que bailaban primero los hombres casados y mayores, luego los solteros, después las mujeres casadas y que al final terminaba con un correcalles en que participaban todos, incluso los niños y los viejos, no es el que ahora interesa, aunque tenga lo suyo de ritual[29]. Tampoco es cuestión de tratar de ciertas danzas de mozos, como la «mutil-dantza» del Baztán, el «mutxiko», etcétera[30]. Sí de la danza de espadas o «ezpata-dantza» que para Iztueta es la danza *noble* por excelencia, de suerte que es la que se ejecutaba cuando llegaba al pueblo un *rey* o un *personaje importan-*

---

[25] Julio CARO BAROJA, «Mascaradas y alardes de San Juan», en *Baile, familia,* etcétera, pp. 61-80 [publicado primero en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares,* IV, 1948, pp. 499-517.]

[26] *Guipuzcoaco dantzak gogoangarrien condaira edo historia beren soñu zar, eta itz neurtu edo versoaquin...,* San Sebastián, 1824.

[27] CARO BAROJA, «El ritual de la danza...», en *op. cit.,* pp. 15-16.

[28] CARO BAROJA, «El ritual...», en *op. cit.,* p. 18.

[29] CARO BAROJA, «El ritual...», en *op. cit.,* pp. 27-33.

[30] J. I. DE IZTUETA, *Guipuzcoaco dantzak...,* pp. 89-96.

te, y la que el *día del Corpus se consagraba a Dios*[31]. Nuestro autor la describe tal y como se bailaba a fines del siglo XVIII. Después decayó y se bailaba mal. Los números son conocidos y no es cuestión ahora de repetir descripciones[32]. Ya se ha visto que en 1660 se bailó una nutridísima, ante Felipe IV, en la procesión del «Corpus» de San Sebastián[33]. La «ezpata-dantza» vizcaína tiene modalidades propias y en los tiempos anteriores a la guerra civil, era especialmente famosa la que se efectuaba en Bérriz, que constaba de diez números y que constituyó como un canon.

En Durango había una danza con broqueles en alguno de sus números, con arcos en otros, e incluso «dominguillos». A ésta se le daba también orígenes históricos determinados, completamente legendarios y no sólo se hacía con motivo de fiestas religiosas, sino asimismo en visitas reales, como la de Fernando VII en 1828. En la danza de broqueles guipuzcoana los números eran nueve, según Iztueta, y en unos se usaba de palos cortos, en otros de palos largos, se golpeaba en otro los broqueles con los palos y al final había un baile de cintas: todo dirigido por un capitán, y se daban grandes competencias y aun rivalidades peores, por el uso de prendas y adornos[34]. La complejidad de la danza descrita por Iztueta contrasta con los sencillos paloteos o paloteados que, en algunos casos, se combinan con números enigmáticos. El paloteo, «makil-dantza» se sigue haciendo en fiestas como la de San Roque en Deva y en algunos otros pueblos[35] también, solas, danzas de cintas y de arcos. Pero en pueblos como Vera de Bidasoa, con motivo de las fiestas patronales en honor de Santesteban, el 3 de agosto, la «makil-dantza» constaba de diez números y en uno de ellos pasaban por medio de los danzantes colocados en dos filas, dos mozos con blusa negra cargados con dos odres de cuero, sobre los que los danzantes golpeaban de modo rítmico: a ésta se llamaba «zagui-dantza» o danza de los odres, y el último número del paloteo consistía en imitar con los palos la labor de escarda con azadas[36]. Aquí hay que recordar que Iztueta describe también una danza que se llama «jorrai-dantza» o danza de la escarda, en la que el capitán llevaba un bordón y los danzantes azadas,

---

31 Traducción del texto de Iztueta, en CARO BAROJA, «El ritual...», en *op. cit.*, páginas 33-38.

32 Capítulo IV.

33 CARO BAROJA, «El ritual...», en *op. cit.*, pp. 38-41, con referencia a textos de Guillermo de Humboldt, F. de Uriarte, etc.

34 IZTUETA, *Guipuzcoaco dantzak...*, pp. 97-101; explicación en CARO BAROJA, «El ritual...», en *op. cit.*, pp. 42-46.

35 CARO BAROJA, «El ritual...», *op. cit.*, pp. 44-46.

36 CARO BAROJA, «El ritual...», *op. cit.*, pp. 51-55.

de suerte que por cada cuatro danzantes con azadas había un quinto que cargaba con un odre. Los danzantes golpeaban el suelo rítmicamente como si estuvieran escardando de cuatro en cuatro, cara a cara. El del odre o «zaguia» se metía entre ellos y ellos golpeaban el odre. Luego había una mudanza. Para Iztueta la «jorrai-dantza» expresaba la vuelta al trabajo, después de la fiesta y, por eso, se *bailaba al final*[37]. Esta explicación es plausible. Pero hay que observar que bailes con pellejos se hacían en pueblos de Navarra durante el siglo XVIII con motivo de fiestas religiosas extraordinarias[38]. Por otra parte, la imitación del trabajo de escarda y el uso entre los danzantes, no de un hombre cargado con un pellejo, sino de una máscara bifronte a modo de Jano, a la que se llama el «Bobo», que también escardaba en un número, se da en el baile que tiene lugar el 8 de septiembre de Ochagavia, valle de Salazar, Navarra, con motivo de la fiesta que se celebra en Nuestra Señora de Musquilda: uno de los «paloteados» más interesantes que cabe ver[39]. Sobre esta clase de danzas habrá que decir algo más en el capítulo XII, epígrafe «Dances navarros».

Hay que recordar por último que con motivo de fiestas patronales se dan algunas danzas individuales, como la de la «kaxarranka» el día de San Pedro, en Lequeitio; el baile de San Miguel, en Hernani, y algunos más que no son exclusivos del País Vasco[40], que pueden representar al santo honrado en cuestión. Con independencia del origen de las melodías, de la naturaleza de los instrumentos, hay en todas las danzas una similitud con otras de otras partes. Tanto en las «mudanzas» con palos, como en las de cintas, arcos, capitanes de danza y detalles del atuendo en el que pueden utilizarse prendas femeniles: sobre todo en paloteados y otras danzas procesionales. Éste es otro tema sobre el que habrá que volver en el capítulo XI, en los dos primeros epígrafes. Aquí, en suma, se puede decir que a la indumentaria de los danzantes se suman, con el tiempo, elementos de muy distinto origen: desde mantones y pañuelos de Manila, símbolo de lujo femenino de una época, a mitras de aspecto episcopal, que acaso provengan de las fiestas y comparsas de «obispillos», «evêques des fous», etc. Un caudal gráfico que ha sido

---

37 IZTUETA, *Guipuzcoaco dantzak*..., pp. 43-44, 105. CARO BAROJA, «El ritual...», *op. cit.*, pp. 50-51.

38 CARO BAROJA, «El ritual...», *op. cit.*, pp. 55-56.

39 CARO BAROJA, «El ritual...», *op. cit.*, pp. 57-59.

40 CARO BAROJA, «El ritual...», *op. cit.*, pp. 47-50.

41 Publicado en San Sebastián, en 1976. Sobre todo el tomo segundo, páginas 433-583.

estudiado convenientemente se halla en el libro de María Elena Arizmendi *Vascos y trajes*[41]. Modernamente se observa una tendencia a «arqueologizar» de modo pedantesco y desafortunado, de suerte que se quiere reconstruir unos trajes primitivos: lo cual vale tanto como reconstruir una música prehistórica o unos números de danza anteriores a todo lo que conocemos de raíz histórica identificable. Es éste siempre el peligro de los «tradicionalismos».

---

[42] Los trajes de los danzantes vascos también se pueden estudiar con detalle en una colección de litografías hechas por don Gonzalo Manso de Zúñiga, que consta de veinte figuras que representan los tipos siguientes: 1) bailarín de Álava (Laguardia); 2) otro bailarín de Álava (Laguardia); 3) bailarín de Guipúzcoa (Zaldivia); 4) bailarín de Guipúzcoa (Oñate); 5) otro bailarín de Guipúzcoa (Oñate); 6) bailarín de Navarra; 7) otro bailarín de Navarra; 8) otro bailarín de Navarra (Pamplona); 9) otro bailarín de Navarra (Bidarray, Francia); 10) otro bailarín de Navarra; 11) bailarín de Berriz (Vizcaya); 12) bailarín de Labourd; 13) otro bailarín del Labourd; 14) bailarín de Soule; 15) otro bailarín de Soule; 17) otro bailarín de Soule; 17) otro bailarín de Soule; 18) otro bailarín de Soule; 19) otro bailarín de Soule; 20) otro bailarín de Soule. Los más interesantes son los trajes de las litografías 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9 y 11. Creo que con estas figuras y algunas de las descripciones de Iztueta se puede adquirir una idea bastante exacta de ellos. En algunos de ellos lo más moderno seguramente será la boina. En otras épocas con máxima frecuencia los danzantes irían tocados con mitras, como las que llevan los vascofranceses de las mascaradas y de las figuras 7 y 9 y con pañuelos, según indica Iztueta, cuya descripción corresponde a la figura 3. Mitras y pañuelos es, por otra parte, lo que encontramos también en las danzas de otras regiones de España. Son también elementos muy viejos los faldellines, cintas y cascabeles.

En 1660, cuando el 6 de mayo llegó Luis XIV a Saint-Jean-de-Luz, salieron a recibirle las autoridades de la población, y una banda de danzantes, «crascabilaires», ejecutó delante de la carrera real «el paso nacional» según dice un historiador local, Léonce GOYETCHE, *Saint-Jean-de-Luz historique et pittoresque. Annales et chronique depuis l'époque de sa fondation prêsumée jusqu'à nos jours,* Bayonne-Saint-Jean-de-Luz, 1856, p. 110. Sin embargo, el traje de estos «crascabilaires» era algo distinto al que llevan ahora los danzantes vascofranceses por lo general, según se desprende de ciertas cuentas que pudo consultar el mismo historiador local (por ejemplo, *op. cit.*, página 111, nota 1: «Bonnets d'escarlatte fine, ornés de rubans blancs et bleus; bas d'estame fin blanc d'Angleterre», etc.). No es éste el último dato tocante a danzas que se puede registrar en la misma obra. En la página 53 copiando en una nota ciertos pasajes de la obra de Abel JOAN, *Recueil et Discours du voyage du roy Charles IX en Champaigne, etc., Gascoigne, Bayone et autres lieux,* viaje que tuvo lugar en 1565, se ve cómo dicho rey llegó al pueblo el 3 de julio «et y séjourna huict jours, pendant lesquels prit plaisir à se faire pourmener en mer avec des barques, et à voir danser les filles à la mode des basques.... qui ont toutes chacune un tambourin faict en manière de crible, auquel il y a force sonnettes, et dansent une danse qu'ils appellent les Canadelles et l'autre le Bendel». Aquí se hace alusión indudable a la pandereta. El padre Olazarán, comentando este texto, se pregunta si dichas danzas no serían semejantes a la que aún se baila en Ciordia (Navarra) con el nombre de «zaldabai-dantza» y no se explica los nombres de «Canadelles» y «Bendel», que parecen de aire gascón, si no se trata —como él mismo sospecha— de una equivocación del cronista, no acostumbrado a la lengua del país: OLAZARÁN, «Nuevos detalles sobre viejas danzas vascas», en *Txistulari,* año VII, época 2,ª, núm. 10 (noviembre-diciembre 1934), pág. 14.

CAPÍTULO XI

DANZAS LEONESAS, CASTELLANAS, EXTREMEÑAS Y ANDALUZAS

ALGUNAS DANZAS LEONESAS

En el ámbito leonés, tanto como en el castellano viejo, los paloteados han sido popularísimos, y han presentado caracteres muy similares en lo esencial, aunque haya diferencias en mudanzas, tocatas e instrumentos. El rasgo acaso más distintivo y curioso es el de la aparición de una especie de jefe de la danza que tiene caracteres medio terroríficos, medio burlescos y al que se denomina de varias maneras y se viste de modo diferente. He aquí un caudal de informaciones que lo demuestran.

La señorita Dolores Álvarez Prida, a la que debo interesantes comunicaciones acerca del folklore asturiano y leonés, me envió, en 1949, el informe siguiente acerca de los danzantes de Ponferrada, la curiosa población leonesa: «Los llamados danzantes en la provincia de León, ayuntamiento de Ponferrada, salen el 8 de septiembre, día de la fiesta de la patrona de aquella villa, llamada Nuestra Señora de la Encina. Son generalmente doce, más el jefe al que llaman el *Calaverote*. Por la mañana, después de la misa, tiene lugar la procesión. En el momento de salir la Virgen de la iglesia se detiene y entonces los danzantes forman ante ella una pirámide compuesta de cuatro hombres en la base, tres sobre los hombros de éstos y uno encima, que recita una alabanza a la Virgen. Después, nuevamente en marcha la procesión, bailan en dos filas frente a frente al compás del tamboril y de una enorme castañuela que toca el *Calaverote,* llevando cada uno de ellos un arco de flores, por encima de su cabeza. A trechos caminan sin danzar, llevando siempre sus arcos de flores. Finalizada la procesión delante de la iglesia, danzan nuevamente alrededor de un palo, de cuyo extremo superior penden tantas cintas como danzantes; cada uno de éstos, tomando con sus manos el ex-

tremo libre de la cinta, danza, entretejiéndose estas cintas. El público que les rodea suele recompensar su danza, a la que llaman "obra", con algunas monedas.

»Repiten su trabajo frente al ayuntamiento y las casas particulares de más relieve en el pueblo, recibiendo en todas partes como compensación más o menos dinero, según las posibilidades de cada uno.

»El traje que visten se compone de dos o tres enaguas blancas, muy almidonadas, y una camisola de hombre, muy bordada en la pechera. Llevan muchas cintas de colores atadas en las mangas con grandes lazos, una en la muñeca, otra en el antebrazo, otra en el codo y finalmente otra en el brazo. A la cabeza llevan un pañuelo de colores, atado en la nuca y encima un cucurucho tejido de paja, con cuatro caras planas, en cuyos frentes ponen retratos de familiares, y en la parte alta del cucurucho un grupo de cintas de colores, y para sujetar el ya citado cucurucho llevan una especie de barbuquejo»[1].

Mucho más al sur, pero en la zona comprendida en el antiguo reino de León, hay un tipo de paloteado que ostenta características semejantes, y las mudanzas y figuras se repiten en tierra salmantina. También la figura del personaje grotesco. He aquí una descripción de la danza salmantina de palo estudiada por el musicólogo Dámaso Ledesma hace mucho. Fórmanla ocho hombres u ocho niños y se baila en las grandes festividades de los pueblos, sobre todo en las *patronales*. Consta de ocho números o partes. La señal de entrada para la primera es un solo de gaita y tamboril con un calderón en el penúltimo compás, en el que los danzantes chocan sus palillos que suelen ser fuertes y de medio metro de longitud. El traje es: calzón blanco y camiseta de punto del mismo color, alpargatas con una cinta de seda chillona con dos o tres cascabeles, pañuelo o cinta de seda como banda, y cinturón y lazos al brazo de seda igualmente chillones.

Números unidos al baile son: «tejer el cordón», que es ir bailando alrededor de un palo del que cuelgan cintas según va dicho en dirección contraria, o «hacer el castillo», que es subir unos sobre otros formando una construcción. Con los danzantes va siempre el *Gracioso* o *Zamarrón* que brinca, dice chistes, etc. Lleva una zamarra sujeta con correas, una vejiga hinchada para espantar, atada a un palo con larga cuerda y grandes castañuelas. Antiguamente cantaba

---

[1] De esta danza hace mención breve Acacio CÁCERES PRAT, *El Vierzo, su descripción e historia, tradiciones y leyendas*, Madrid, 1883, pp. 129-130 (cap. XVIII), y en particular del «Calaverote».

los paleos de la danza, que tienen su letra especial[2]. Las danzas se asociaban, con cierta frecuencia a un tipo de festividad especial, a la que se llama y llamaba «El Ramo».

El ya citado folklorista y musicólogo Ledesma dice esto: «En algunos pueblos de las sierras de Francia y de Béjar se canta también en tales ocasiones (fiestas patronales) una canción que se llama *El Ramo*, acompañada de una danza especial durante la cual los bailadores entrecruzan unas cintas que penden de un arco, ramo o zarza. También existe esta costumbre en algún pueblo del llano, como en Villavieja, acompañado *(sic)* de gaita y tamboril»[3]. Y en su colección de cantos populares nos da el «Ramo de la Virgen de la Cuesta» de Miranda del Castañar, el «Ramo de la Virgen del Rosario» de Casares del Conde y el «Ramo de la Virgen de los Caballeros» de Villavieja, del cual es la letra que copio de Lamano[4].

También en la Alberca hay un grupo de danzantes a los que se llama «los del Ramo», que suelen intervenir en las funciones y fiestas religiosas dedicadas a la Virgen. Don Andrés Pérez Cardenal, que estuvo hacia el 24 ó 26 de agosto de 1918 en el santuario de la Virgen que hay en la peña de Francia y que los vio actuar, dice: «El siguiente día al de nuestra llegada era el de la fiesta: misa, bendición pontifical y procesión con la Virgen, alrededor del Santuario. Tuvimos un soberbio día de sol, y la procesión lució espléndidamente su estupenda vida y gran colorido.

»Rompían marcha los tamborileros y el grupo de danzantes de la Alberca, *los del Ramo.*

»Seguían largas filas de devotos alumbrando.

»Luego la comunidad de dominicos, con sus negros y blancos hábitos, vistosamente movidos por el viento de la montaña.

»Después las andas, con la veneranda imagen de Nuestra Señora de la Peña de Francia, el Palio, el preste y sus asistentes, el prelado y la compacta masa de fieles en abigarrado conjunto, cerrando la marcha.

»Se cantaron motetes en los campestres altares del recorrido.

»Y en el de la pradera de San Andrés hizo alto la procesión para que bailaran y cantaran a la Virgen los de la Alberca.

---

[2] Dámaso LEDESMA, *Folk-lore o cancionero salmantino,* Madrid, 1907, páginas 203-204. A veces bailan las mujeres, en cuyo caso entrechocan tapaderas de latón en vez de palos. En las páginas 160-161 copia la letra de un paleo de éstos, y en las páginas 174-175 hay coplas de pueblos, de danzantes de Villanueva, Cardeñosa y Cañedino.

[3] LEDESMA, *op. cit.*, p. 142.

[4] LEDESMA, *op. cit.*, pp. 150 (núm. 6), 151 (núm. 9) y 153, respectivamente.

»Eso de llamarlos *los del Ramo* debe venir de cierto atributo de la danza que llevan dos garridos mozos y que no es sino una gran vara de fresno, curvada y muy *garchiborleada,* con cintas, ramos y lazos, y del medio de la cual pende un manojo de vistosos cordones que mozas y mozos entrelazan al bailar.

»Dirige la danza un viejo bailarín, el gracioso de la farsa.

»A la Virgen le echaban coplas o relaciones...»[5].

La danza se hace para pedir mercedes a la Virgen y se suele implorar que concluyan las guerras y calamidades si las hay, que la cosecha sea buena, que al que echa la relación le toque una novia con todas las condiciones, o que sane algún pariente de las dolencias que le aquejan. Esta danza albercana, según se desprende de fotografías que hay en la obra de que se copia el párrafo anterior, debe constar de otros números curiosos aparte del en él descrito y el paloteado, en que sólo intervienen hombres[6].

También hay otros informes sobre danzas de niños equivalentes a éstas de la misma población, de la Alberca, que como es sabido, ha conservado hasta la época contemporánea ciertos trajes, usos y costumbres muy característicos, viniéndose celebrando durante las fiestas patronales procesión, bailes y representaciones de modo semejante a como se celebraban durante el siglo XV.

Entre las obras que han descrito las fiestas albercanas del 15 de agosto, del «Diagosto», he consultado el reportaje de M. R. Blanco Belmonte, publicado hace mucho en un folleto abundantemente ilustrado. Cuando la imagen de la Virgen al celebrarse la procesión queda depositada en lugar preferente de la plaza del pueblo, ocho muchachitos guiados por un viejo, vestidos con trajes abigarrados, tocados con pañuelos de colorines, avanzan, y doblando la rodilla todos ante la Virgen, el capitán «en un romance más sentido que bien rimado, la saluda y expone el programa del acto. Después cada uno de los muchachos hace una pintura de la situación de su familia, pidiendo el socorro de la Virgen. Pero todos concluyen con el mismo estribillo:

---

[5] A. Pérez Cardenal, *Sierras y campos salamanquinos: el rey en las Hurdes,* Salamanca, 1922, pp. 30-31.

[6] En la fotografía intercalada entre las páginas 30-31 aparece el viejo bailarín sonando las castañuelas entre dos filas de muchachas curiosamente vestidas, y en la que va entre las páginas 232-233 se ve a «los del ramo» en la plaza de la Alberca: ocho mozos en dos filas de a cuatro, tocados con pañuelos de colores vistosos, camisa blanca, chaleco oscuro, mantón cruzado al pecho a modo de banda y otros, igualmente vestidos, detrás a caballo. Entre las páginas 46-47 con el epígrafe de «serranos de Cepeda» se ven fotografiados un danzante niño y otro adulto. El adulto lleva dos palos para danzar en la mano y polainas.

Reina y señora bendita
Madre de todo este pueblo
Danos ogaño cosecha
Y llévanos hasta el cielo.

Y tan pronto como terminan con sus romances comienzan el paloteado al son de un tamboril muy semejante al vascongado, aunque hay que reconocer que más estridente y destemplado. Luego la procesión vuelve a la iglesia entre cohetes, colgaduras y repique de campanas»[7].

Conviene ahora que recordemos que la fiesta de «El Ramo» como tal, es, hasta cierto punto, «autónoma». Vale la pena de allegar los datos que vienen a demostrarlo.

En las procesiones de las fiestas patronales ya se ha visto que aparecen en Asturias los «ramos». Sobre unas andas los llevan cuatro mozos («mozos de ramos» en Llanes): suelen ser de gran tamaño, forma cónica, con flores naturales o artificiales y grandes cintas de colores de las que penden roscos de pan. Muchos son los cantares del ramo recogidos en distintas partes de España: Miño de San Esteban (Soria), Rada (Santander), Llanes (Asturias), etc.[8]. Pero donde el «Ramo» se ha cargado de un acento religioso más fuerte, sin duda, es por tierra de Salamanca precisamente. Las informaciones sobre los «Ramos de Salamanca» se escalonan en el tiempo y en primer lugar hay que contar con una de 1844[9]. La idea que en el texto más antiguo se da es muy concreta y parece obedecer a una «especialización» de la fiesta. Dice así: «Un *Ramo* es una especie de función de iglesia, compuesta generalmente de misa y sermón, que dedican a las ánimas benditas o a cualquier santo un determinado número de

---

7 M. R. Blanco Belmonte, «Por la España desconocida. Notas de una excursión a la Alberca, las Jurdes, Batuecas y Peña de Francia». Con ilustraciones fotográficas de Venancio Gombau, suplemento a *La Ilustración española y americana* de 1911, páginas 11-17, cap. II. Las fotografías que ilustran el texto representan, según la clasificación del señor Blanco Belmonte: *a)* Los niños danzantes en su puesto; *b)* el saludo; *c)* las relaciones; *d)* el baile. Característico de la procesión es, asimismo, el ofertorio de las mujeres. Al día siguiente en la plazoleta tiene lugar la representación teatral. Entre dos casas, aprovechando una calleja para la salida y entrada en escena, y las gradas y terrazas de la iglesia como localidades, se apareja un tablado. Y en él se hacen primero un auto, luego un apólogo y luego una obra profana, por cómicos no profesionales. El auto es una lucha entre el bien y el mal.

8 Pilar García de Diego, «Algunas fiestas de Llanes», en *Revista de Dialectología y tradiciones populares,* II, Madrid, 1946, pp. 656-657, hablando de la procesión del «Cristo del Camino» (16 de julio) en la aldea de La Portilla, contigua a Llanes: figura 1.

9 Miguel Pollo y Lorenzo, «Costumbres provinciales. Los Ramos de Salamanca», en *Semanario pintoresco español,* tercera serie, II (14 de abril de 1844), páginas 117*a*-119*a* (21 de abril de 1844) pp. 125*b*-127*a*.

mozas y un mozo, llamado el *galán,* durante la cual lleva éste una rama de árbol o ramo diversamente adornado y todos cantan a coro o recitan en épocas fijas un indefinido de coplas y de relaciones, compuestas con este objeto y alusivas especialmente a la historia, virtudes y otras circunstancias del objeto por quien la hacen. Ésta es la idea más sencilla que puede darse de los Ramos, sobre los que advertiré de paso, que no se ejecutan en unas mismas épocas, y que son tristes o alegres, según si se hacen o no a las ánimas, para que ya desde luego se deduzca que son muy distintos de la gran festividad que se celebra el *Domingo de Ramos* en todo el orbe cristiano, con la que sería fácil confundirlos por su denominación»[10]. El artículo es excesivamente difuso y verboso y como otros muchos de la época. Pero por él se ve que los preparativos eran lentos y que había que escoger santo, mozas, galán y hasta poeta para hacer el elogio correspondiente: poeta, por lo común, sin gran instrucción o letras. La fiesta se anunciaba con un toque de campana de víspera y otros sucesivos desde el amanecer hasta la hora escogida[11]. Delante del Ramo se lleva una tarta de bizcocho «cubierta toda de caprichosos adornos de dulces y de flores naturales y de manos», que iba en una salvilla y un rico pañuelo de seda. El «vestir el Ramo» era acto también grave. «Este Ramo —dice el informante de 1844— suele ser de unas tres varas de alto, de los más frondosos, y si es en tiempo de fruta de los más cargados de ella. El modo de adornarle se reduce a cubrir su tronco y ramas principales de cintas de seda de varios colores, y a colgar de sus ramas considerable cantidad de varias frutas, un gran número de lazos, muchas roscas, peces y otros caprichos de masa de pan, flores naturales y artificiales, cascabeles y campanillas de plata, pichones y conejos vivos y en el medio de un lado de su copa la efigie del santo a quien aquél se dedica»[12].

El «Ramo» salía del punto señalado y los que le acompañaban llevaban el traje «charro» de fiesta. Primero cinco mozas en fila y detrás cuatro, delante el «galán» con el «Ramo». La moza del medio de la fila primera teñía un pandero adornado de lazos y con cascabeles de latón y plata. Al primer golpe de pandero las mozas a coro cantaban una o dos cuartetas. Después el galán recitaba solo una especie de exordio, que merecía o no la aprobación del público y la comitiva se ponía en marcha, que a veces se interrumpía por nuevos recitados del «galán». Pero donde era obligado hacer una nueva re-

---

[10] Pollo, *op. cit.*, p. 117*b*.
[11] Pollo, *op. cit.*, p. 119*a*.
[12] Pollo, *op. cit.*, p. 119*a*.

lación era a la puerta de la iglesia, donde les recibía el clero revestido. El «galán» dejaba el «Ramo» a un lado del altar y se decía la misa. En la iglesia había unas canastas con roscas de pan que se bendecían. Después del Evangelio había nuevos cantos, sermón después, unos cantos al final. Tras éstos nueva relación del «galán». Y, en fin, cada moza echaba su copla, empezando por la del pandero [13].

Cuando el «Ramo» era dedicado a un santo y de los alegres, los personajes eran siempre éstos, pero cuando era triste, las *mozas* eran viudas y el «galán» un viejo. Los trajes de luto y los adornos del «Ramo» y la rosca negros, lúgubres. Hasta el pandero va destemplado, sin sonajas y el «Ramo» llevaba un crucifijo y calaveras. El acto final en cualquier caso era el de pujar por la torta, el importe de la cual se pagaba en trigo, por agosto, y vender las canastas de pan, los conejos, pichones, etc. Por último mozas, «galán», sacerdotes y organizadores, tenían una gran comida, con música de gaita y tamboril a la puerta de la casa donde se llevaba a efecto. Si el «Ramo» era alegre había, por último, baile vespertino con «charrada», «fandango» y «habas verdes» con posibles noviazgos o formalización de éstos [14]. Este tipo de «Ramo» no es, evidentemente, el mismo que el que se describe en escritos más modernos.

«El Ramo —según dice don José de Lamano y Beneite, en obra publicada en 1915— es el mástil que llevan en procesión las jóvenes en los pueblos, las cuales, con muy ingeniosas y artísticas mudanzas, van entrelazando las cintas polícromas que cuelgan de la punta del ramo. A la par que tejen el ramo cantan y tañen las castañuelas:

Desta casa sale el ramo
y también desde portal,
a la Reina soberana
se lo vamos a llevar.
Compañeras, coged cintas
para empezar a tejer,
que hay muchas gentes que dicen
que el cordón no se ha de hacer.

Por esto —dice el mismo autor— se llama también ramo al himno religioso que cantan las jóvenes mientras van tejiendo» [15]. Cerremos la disgresión y sigamos con las danzas propiamente dichas.

---

13 POLLO, *op. cit.*, pp. 125*b*-126*a*.
14 POLLO. *op. cit.*, pp. 126*b*-127*a*.
15 J. DE LAMANO, *El dialecto vulgar salmantino*, Salamanca, 1915, p. 596 s.v.

Con motivo de las fiestas de la Virgen del 8 de septiembre, en Miranda del Castañar (Salamanca) hay un «paleo» procesional, con «danzas del cordón», relaciones y ofertorio. La procesión va por las calles, con la imagen de la Virgen de la Cuesta. Los danzantes llevan pañuelo a la cabeza, mantón de Manila y castañuelas en una parte. En medio va uno mayor con castañuelas grandes [16].

Danzas similares de Castilla la Vieja

Pasemos, ahora, a Castilla la Vieja. En la provincia de Burgos el paloteado se suele hacer generalmente con dieciocho individuos, que son: un maestro al que se llama «cachidiablo» o «cachibirvio», doce danzantes, dos «tetines» para espantar a la gente y hacer sitio a los danzantes, dos dulzaineros y un tamborilero. Se compone la danza de ocho números, que son: 1) baile valenciano; 2) palillos; 3) palillos altos; 4) palillos doblados; 5) arcos; 6) espadas; 7) canastillo; 8) jota. En Valladolid también «tejen al lazo» o el cordón, es decir, que bailan la danza de cintas combinada con el paloteo: de un alto palo o árbol cuelgan las cintas de seda de varios colores y los danzantes a medida que se mueven van formando el cordón abigarrado a su alrededor. El «canastillo», que también se hace en esta provincia, se forma subiendo uno encima de los demás.

En general, en tierra castellana vieja, los danzantes al comienzo se colocan en dos filas separadas con el tamboril y dulzaina a la cabeza y el jefe. Luego para bailar se aproximan y una vez concluido el baile vuelven a separarse haciendo en cada número lo mismo. El traje de los danzantes de Valladolid y Palencia consiste, por lo general, en calzones blancos de hilo sobre los que en ciertos pueblos se ponen faldines o enagüillas bordadas, camisa blanca, banda y cinturón formados por pañuelos floreados, y otro pañuelo a la cabeza lazado a un lado de la frente, cintas de seda colgando de los brazos y alpargatas igualmente blancas con lazos también de seda [17]. En Burgos, capital, los danzantes del «Corpus» salían con un «tetín» [18].

---

[16] María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 197*a*, foto en la página 192.

[17] Véase el artículo «Palillos (danza de)», en la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, XLI, Barcelona, s.a., pp. 332-333. Inspirado en Federico Olmeda, *Folklore castellano*, p. 157.

[18] Pueden verse fotografiados en el reportaje de E. de Ontañón, «Danzas y danzantes del Corpus en Burgos», en *Estampa*, año IV, núm. 178 (6 de junio de 1931), una página, cuatro fotos.

El baile que tiene lugar en Fuentelcésped (Burgos), en la conducción de la imagen de la Virgen de la Nava, del santuario a la parroquia, el fin de semana más próximo al 13 de junio, consta de cuatro números con nombres que aluden a la música («Marcha Real», «Arriba Quintana», la «Palmira» y «Pavana»). Los que lo llevan a cabo, ahora más niños que mozos, llevan gorro floreado, camisa blanca, cintas a la espalda, falda corta de colores, calzón y medias blancas. Lo hacen con palos[19].

Refiriéndose a la provincia de Palencia misma en general indica una persona conocedora de ella lo que sigue: «Un detalle típico de las fiestas, lo constituyen en los danzantes que acompañaban las procesiones, bailando delante del santo. Se vestían nueve mozos de la siguiente manera: sobre sus pantalones se ponían o unos calzoncillos o unos pantalones de señora y encima unas enaguas muy cortas (a veces sólo el volante) que pedían prestadas. Iban en camisa, se ataban lazos a los brazos y un pañuelo a la frente, además llevaban un palo y una cinta. Colocados cuatro a cada lado (el otro tenía como misión abrir camino entre la gente) empezaba la danza al son de la gaita, haciendo preciosos juegos con los palitos y vistosos tejidos con las cintas.

»Terminada la ceremonia religiosa, acompañan los danzantes al señor cura y al mayordomo de la fiesta a casa de éste, donde son convidados. Después, en la fiesta profana, echaban el lazo a las mozas que mejor les parecían o a aquellas otras que comprendían ellos darían buena propina. Esto consistía en ponerlas una cinta al cuello a la vez que cantaban: "¡Guerra, guerra, que al gigante Goliath, la cabeza le han cortado!" Después echaban un "paloteo" en su honor y cantaban cantares semejantes al siguiente:

Éste es el palillo, niña del tío Roque.
Aquí te lo traigo, para que lo toques.

Si el palillo se rompiera
por alguna coyuntura,
no dejaría de ser
desgraciada criatura.

La moza agradecida debía darles buena propina»[20].

En Grijota, pueblo también de la provincia de Palencia, hay una

---

19 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 101*a*, foto en color a la página 100.

20 Jovita COLOMA Y SANTANA, *Folklore de la provincia de Palencia*, 1930, manuscrito inédito.

cofradía del Santo Cristo de la Salud que celebra solemnemente festejos el primer domingo de mayo. El sábado anterior hay reunión en casa del mayordomo para disponer los festejos, reunión en que se comen unas famosas rosquillas (fig. 11). El domingo en la procesión, lo más sobresaliente es la comparsa de danzantes, dirigida por el «botarga» o «birria» que baila al son de la dulzaina, danzantes que pertenecen a la cofradía[21] y que, como puede verse en la fotografía de la figura 12, llevan un traje de aspecto muy abigarrado y corte distinto al descrito.

Bajemos algo más al Sur, pero siempre en territorio castellano viejo. Sobre los danzantes de Valverde escribió un curioso reportaje con ilustraciones fotográficas muy buenas Ignacio Carral: las fotografías se deben a Zapata. De él han sido sacadas las noticias y fotos que a continuación van [22]. He de advertir, antes de hacer la transcripción, que alguna persona de la tierra o allegada a ella dice hoy (1984) que el nombre de «El zorra» no ha sido nunca usual.

«En Valverde del Majano —comienza diciendo— subsiste todavía la tradición de los "danzantes". Se conserva esta misma tradición en varios pueblos segovianos: Abades, Cantimpalos, Cantalejo... Existe también, quizá no con tanta intensidad, en tierras de Soria, de Burgos, de León...» Sin embargo, la tradición se pierde lentamente. «Antiguamente no había fiesta que los danzantes no alegraran con sus danzas. Hoy (1928) se pasan, a lo mejor, años enteros sin danzantes. Van siendo menos cada vez los mozos dispuestos a alternar las rudas faenas del campo con el aprendizaje de sus danzas tradicionales.

»Pero todavía quedan. He aquí (siempre en 1928) estos ocho mozos de Valverde del Majano (fig. 13), con su pañuelo a la cabeza, sujeto atrás con un anillo de oro, su calzón corto, sus chalecos, sus fajas vistosas y sus palitroques en la mano. Les capitanea un viejecillo vestido del mismo modo. Es el *zorra* (en algunos sitios se llama también "zarragón") o sea el director... (fig. 14). Es uno de los pocos supervivientes de los danzantes de su tiempo. Y va reuniendo a su alrededor los ocho muchachos que precisa para formar una comparsa. Les ensaya, les aconseja, les transmite canciones, tonadillas, figuras y pasos de baile... El *zorra* lleva su correspondiente atributo de

---

[21] Eusterio B. ALARIO, «Costumbres españolas. Las "panaderas" de Tierra de Campos», en *Estampa*, año VII, núm. 341 (21 de julio de 1934), dos páginas cinco fotos (de Alonso).

[22] Ignacio CARRAL, «Costumbres españolas. Los "danzantes" de Tierra de Segovia», en *Estampa*, año I, núm. 36 (4 de septiembre de 1928), tres páginas con ocho fotografías.

autoridad: una zambomba de tripa de vaca (?) pendiente de un hilo sujeto a su batuta torneada. Ella muestra claramente la doble función, directiva y policíaca, que reúne en su persona. Dirige a los danzantes y ejerce funciones de agente de seguridad sobre el público.

»El pueblo entero se apiña alrededor de sus danzantes, para gozar cerca de sus danzas. Tan cerca a veces que, si el *zorra* se distrae, llega a robar a los danzantes el espacio preciso para moverse. La zambomba del *zorra* cae implacable sobre los espectadores más audaces, y en pocos segundos, el estrecho círculo se ha convertido en un amplio corro, donde se puede danzar con toda comodidad.

»Nadie protesta al recibir su zambombazo correspondiente. Los chicos temen al *zorra* y retroceden rápidos. Mozos y mozas acatan con respeto su decisión, y aguantan sumisos sus zambombazos. Viejos y viejas se colocan prudentemente en último término como gente de más experiencia. El propio alcalde del pueblo, con el Concejo a su alrededor, se detiene obediente a la insinuación del *zorra*.

»Se ve perfectamente cómo esta autoridad del *zorra* es una autoridad de raigambre, una autoridad tan sólida y tan antigua como la que más... Cuando el corro está suficientemente abierto, la danza comienza. Frente a frente, los mozos danzantes golpean sus palitroques con una violencia que hace temer por sus narices, en el caso de que dos de ellos no coincidieran en el choque... El choque de la madera, cuando la danza se verifica al son de la dulzaina y el tamboril, suena un poco a contrarritmo de *jazz-band* (fig. 10).» Pero a veces es la voz débil del *zorra* la que canta una tonadilla, acompañada del tic-tac de los palos, en medio de la más grave atención. He aquí alguna de las palabras de su canto:

Si quieres que la puerta te enrame,
prenda mía de mi corazón,
si quieres que la puerta te enrame
tus amores míos son.
Levántate de mañana
que a tu ventana
hay un barranco
y en medio un álamo blanco,
llegan las ramas a tu balcón.

Esto parece hallarse en relación con la costumbre de colocar el «mayo», de que hablamos antes tanto. Los danzantes de Valverde, por otra parte, ejecutan el baile de cintas (fig. 15). Pero hay un momento en que las alusiones principales son a un personaje llamado «Malagón»: «Los danzantes van matizando su baile con una mímica

ajustada a la letra: doblan la rodilla, se ponen el palo sobre la frente a modo de saludo... (fig. 16), el *zorra* interviene de vez en cuando en el baile, pasando entre ellos.»

Malagón se fue a la guerra
y allí le han rompido un brazo...

«Malagón» es el protagonista de esta parte de la danza. «Cuando Malagón se rompe el brazo, cuando muerde el cartucho, cuando se echa la escopeta a la cara... todo es seguido de gestos y actitudes apropiadas a la situación.» Mas aun hay otra parte notable (aparte de la puramente procesional, de acompañamiento a los estandartes e imágenes, como el día de San Roque ocurría (fig. 17). Esta parte notabilísima es la «Danza de los oficios». La letra de ella se ha perdido en Valverde. «El zorra», que ha recogido innumerables canciones de sus antepasados, no la conoce. «Tarasca», la música solamente.

«La danza va estilizando las figuras de diversos artesanos en su oficio: el herrador, el albéitar, el cardador, el esquilador... (fig. 18) Va refiriendo diversas fases del oficio. Y su plástica es tan expresiva que hay un momento en que uno de ellos se coloca en cuatro patas, sirviéndose para ampliar las delanteras de sus palitroques de danza, mientras otro golpea la suela de sus alpargatas, como si, en efecto, se tratara de herrar una caballería.»

Esta danza segoviana es, sin duda, más compleja que otras, y en ella la parte recitada tiene una importancia especial, y lo curioso es que en nada entra la religión en ella. El recitado se refiere a un personaje llamado «Malagón» y en otros números se aludía a oficios simulados. Esta parte podría compararse con algunas danzas gremiales que en otro tiempo debieron ser mucho más abundantes y de las que se ha conservado algún ejemplo, como se verá, en poblaciones de la zona oriental.

En Castilla la Vieja hay algunas otras danzas singulares.

En San Leonardo, pueblo de la zona pinariega soriana, hay unos danzantes que intervienen en las fiestas patronales, que llevan el atuendo siguiente: zapatillas negras, y medias blancas finas, con ligas de seda de las de letrero, calzón encarnado de paño fino, con abertura abajo y botones dorados y cadeneta y borlas de seda. Faja de seda de diversos colores (encarnado, amarillo...) según los individuos; chaleco escotado con solapita hecho de antiguas telas de la iglesia; camisa blanca corriente, corbata corriente; chaquetilla corta y en redondo, suelta, pero con una fila de botones al parecer, sobre la que se colocan una negra capa de paño, cuando no bailan. A la

cabeza llevan pañuelo de seda de varios colores, con el lazo al lado izquierdo. Con los danzantes, que suelen ser mozos, van, a modo de ayudantes, dos «zarragones» que hacen el bobo, vestidos con pantalón largo de paño con una tira amarilla, chaqueta de paño amarilla y un pañuelo a la cabeza a modo de turbante. Al hombro llevan alforjas del país en que transportan los palos de la danza y las llamadas coberteras, que son en realidad una moderna imitación de antiguos broqueles, cuyo significado se perdió. Con sólo los palos de acebuche se ejecutan ocho danzas con las composiciones poéticas correspondientes: 1) La fuentecita. 2) La venada. 3) Leonor. 4) La viña. 5) El fraile. 6) La de Gaspar. 7) Santa Marta. 8) La del caballero. Con las coberteras o tapaderas de encina, sólo tres: 1) Tris, tris, taina. 2) El altísimo. 3) El verde[23].

Acerca de estos danzantes de San Leonardo hay un reportaje del antes citado Ignacio Carral con buenas fotos de Contreras y Vilaseca, hecho en 1932 (figs. 19-20), fecha en que, después de muchos años de haberse suprimido, había vuelto a reconstruirse la costumbre, gracias a un carpintero aficionado. Los trajes antiguos quedaban en alguna casa y los bailes y cantares los recordaban los viejos: «Por el centro de la plaza, frente a la iglesia, junto a la carretera, avanzaba ya la cuadrilla de danzantes, con su palo con una mano y su rodela de madera en la otra, rodeados de las mozas de amplios manteos y chales multicolores, vestidos ellos también con sus trajes abigarrados. Desfilaron ante nosotros y se fueron carretera adelante, camino del pinar, seguidos por el pueblo entero, con un escuadrón de chicos gritadores delante:

Tris, tris, taina
tris, tris, tris,
tiruliruliruli
tiruliruli tristaina.

No hay dulzaina, ni tamboril, ni instrumento musical alguno. El acompañamiento de la danza se modula con el soniquete de la voz de las mozas, que imita una entradilla de gaita. Formando un amplio círculo en derredor, el pueblo contempla a sus danzantes...»

Las canciones que acompañan la danza son las mismas:

Aquel caballero, madre,
que de mí se enamoró,
habiéndole dado el sí,
¿cómo le he de dar el no?

---

23 Datos proporcionados por don Blas Taracena.

Se suceden las «guías», las «llaves», los «hurras, los «arriba», los «abajo»... Los palos de los bailarines entrechocan con ruido seco y rítmico, que da mayor solemnidad a la danza:

Fuentecita mana y mana
y cogesí,
que me está esperando mi amor
y tarderé.

Otro fragmento es:

Al verde, al verde, al verde,
al verde retamar;
mi amante duerme
a la sombra de aquel olivar.

Cuando al fin las muchachas intervienen, las canciones cesan [24]. No faltan danzas procesionales en que a los mozos sustituyen los niños, como la de Santo Domingo de la Calzada, población de la vía jacobea, dedicada al santo que tanto hizo por fomentar la circulación general, llena de tradiciones y de una belleza monumental impresionante (figs. 21-22).

Castilla la Nueva

En estas danzas castellanas y leonesas apreciamos que sale un tipo constantemente casi: el del «zancarrón», «mojigón», «botarga» o «cachibirrio», etc., que es medio director, medio bufón y que se caracteriza por un indumento especial distinto del de los demás danzantes, que por su parte en casi todos lados van con homogeneidad [25]. Ahora conviene señalar cómo en la zona que nos ocupa, cual ocurre en el País Vasco, el paloteo se asocia también con el baile de arcos y cintas y con la figura del «canastillo» o «castillo» que encontraremos llevada a la máxima posibilidad en los bailes catalanes. Y un escritor al que con frecuencia he citado, don Basilio Sebastián

---

24 Ignacio Carral, «Danzantes de Tierra de Soria», en *Estampa*, año VI, número 310 (16 de diciembre de 1933), dos páginas, cinco fotos.

25 Las figuras de danzantes de Segovia (Valverde del Majano), tomadas de fotografía, pueden servir de ilustración. En el reportaje del centenario y fiestas de Santa Teresa, de Alba de Tormes, que hay en *La Ilustración española y americana*, número XL del año XXVI (Madrid, 30 de octubre de 1882), p. 261, hay grabado un dibujo de Comba que representa el «paloteo» de Alba de Tormes y los danzantes van vestidos al modo de estos segovianos, con bandas o pañuelos al pecho, pañuelo en la cabeza, pantalón corto oscuro y medias blancas.

de Castellanos, tratando de él, en general subraya un hecho que puede ser de importancia excepcional para llevar a cabo la labor interpretativa: el de que con gran frecuencia este baile en Castilla y otras partes se dedica con preferencia a la Virgen: «... en las fiestas en que están las danzas sagradas en todo su vigor son en las que celebran casi todos los pueblos de España a *la Virgen* o sus Santos protectores, particularmente en las procesiones. En estas fiestas, que hemos visto en Getafe, a dos leguas de Madrid; en la villa de Morata, a cinco leguas; en Valencia en casi todos sus pueblos, y en otros muchos de la Península, engalanan a los mozos de los pueblos sus hermanas, madres o sus queridas con sus mejores alhajas, pañuelos y adornos, los cuales, con vistosos trajes cortos, y llevando al pecho una banda, y la cabeza con turbantes o gorros, bailan alegremente al son de la gaita, agitando, ya las castañuelas, ya unos palos, con los que se dan a compás unos a otros a manera de la danza de los salios romanos, y de este modo van delante de la imagen que se lleva en procesión, no siendo pocos los pueblos en los que también van bailarinas, ya solas, ya acompañadas de los danzantes.

»Esta costumbre —concluye—, que se eternizará, porque está en el carácter español, se practica también en España con motivo de las fiestas reales, en los Carnavales y en los demás festejos públicos, para los cuales se engalanan los danzantes vistosamente, ya a su costa, ya a la de los ayuntamientos siguiendo las órdenes, en los bailes, de un maestro, al que llaman "Mogigón" o "Botarga"»[26]. No es Castellanos el único escritor que considera el paloteado como danza, que con frecuencia se hacía en honor de la Virgen. Esta misma opinión, fundada en observaciones bastantes generales, con probabilidad, aparece en otros cuyo intento no era precisamente el *escribir folklore*[27].

---

[26] B. S. DE CASTELLANOS, *Discursos histórico-arqueológicos sobre el origen, progresos y decadencia de la música y baile español*, Madrid, 1854, pp. 864-865.

[27] Por ejemplo, en cierto libro de un jesuita, el P. Santos HERNÁNDEZ, *Juegos de los niños de las escuelas y colegios*, Madrid, s.a., pp. 276-278, encuentro la descripción de un paloteado al que llama «danza de la Salve» y sobre el que dice: «En los pueblos donde aún se conservan vestigios de nuestras venerandas tradiciones, tan cristianas como populares, cuando organizan estos pasatiempos, la danza de la Salve es la primera que se hace, para consagrar a la Santísima Virgen las primicias de la fiesta» (*op. cit.*, p. 276). Puede sospecharse que los datos del P. Hernández son de Salamanca, pues hablando del traje conveniente a los danzantes dice (*op. cit.*, página 273): «Suelen llevar algún traje especial, como, por ejemplo, de charros salmantinos, muy adornados con cintas o flores.» Los datos que tengo de Salamanca, me afianzan en la opinión. Al referirse al paloteado en general el jesuita (*op. cit.*, página 272) afirma que era «antiguamente tan popular en muchas regiones de España, y hoy casi relegado al olvido».

Pasando el Guadarrama, en tierras de Castilla la Nueva también hay danzas procesionales, como las manchegas y toledanas que vieron algunos escritores clásicos y como la de Getafe a que aludía don Basilio Sebastián de Castellanos en el párrafo transcrito anteriormente. Sobre ellas hay información periodística de hace cosa de medio siglo y, posteriormente, he tenido ocasión de ver algunas de las más espectaculares.

Muy cerca de Madrid, aunque en provincia de Toledo, en Méntrida, existe una advocación famosa de la Virgen. En la fiesta, cuando se va desde el pueblo hasta el lugar de la ermita, aparecen unos danzantes curiosamente ataviados. La procesión sale a las siete de la mañana. Delante van los «Sargentos», con los sables desenvainados sobre el hombro, con su abanderado y capitán, precedidos de dos niños de unos cuatro años, llamados «mochilleros». Luego los «danzantes» propiamente dichos que son ocho, más el «alcalde de la danza» (fig. 23): su atuendo consta de muchas prendas femeniles como puede verse en la figura 24. A una voz del alcalde comienzan sus evoluciones. Llegada la procesión al alto de la ermita se forma corro en torno a una imagen de la Virgen, colocada en un marco, y entran a escena los sargentos. Colocados en dos filas se ponen en el centro del corro y saludan a las autoridades con su sable. Luego se destaca el capitán con los mochilleros y también las saluda con aire de ir a comunicarles algo importante, colocándose junto a ellas. Luego el abanderado saluda a la Virgen con una inclinación de la bandera y al son del tambor y la gaita y hace círculos, pequeños y sobre la cabeza primero, luego cada vez más anchos hasta que llega a voltear la bandera a ras de tierra. A una señal del capitán, cesa en este fatigoso ejercicio.

Viene después la «función» de los danzantes. Uno de ellos comienza a decir versos a la Virgen:

Ya hemos llegado a este monte
para poder celebrar
la aparición de la Virgen
María Natividad.

En realidad los versos contienen una acción de gracias, porque la Virgen curó a la madre, la mujer, la novia u otra persona querida:

Mi madre estuvo muy mala
y yo a ti la encomendé;
te ofrecí, si la salvabas,
que «danzante» había de ser.
Tú has escuchado mis ruegos

y así lo vengo a cumplir
porque ya buena la vemos
yo te doy gracias sin fin.

Al final piden excusas por su impericia:

Los «danzantes» saben poco,
el maestro mucho menos;
(de) esta función de San Marcos
yo no sé qué tal saldremos:
si no vamos a la cárcel
no le andaremos muy lejos[28].

Estos danzantes parecen corresponder a un «stock» muy conocido en otra época para las gentes de la meseta central. Pero hay que recordar también que en algunas poblaciones mayores las danzas se complicaban más. Es decir, que el elemento «función», la «loa» o los recitados y otros actos llegaban a dominar y que incluso en danzas relativamente sencillas había una parte dedicada a la palabra (figuras 25, 26).

En Toledo existía, así, la «danza del cordón», compuesta de mujeres y hombres. La pértiga alrededor de la que evolucionaban llevaba en lo alto un ramo de flores, una cruz y una imagen de la Virgen. Al «tejer» cantaban:

A los hombres enaltecen
el trabajo y la oración,
pues que los dos le encaminan
a la celeste Sión;

y al concluir pronunciaban estas palabras significativas:

En el nombre de Jesús
las cintas están tejidas:
volvamos a destejer
con el nombre de María[29].

Y en Jarandilla de la Vera (Cáceres) en la fiesta en honor de la Virgen de Sopetrán, ocho días antes de la Ascensión, al verificarse la procesión sale el baile de cintas que se ejecuta a modo de ofrenda, sin descanso, dando gracias por los beneficios y favores recibidos[30].

---

28 José DÍAZ MORALES, «Costumbres españolas. Los "danzantes" de la romería de Méntrida», en *Estampa*, año V, núm. 226 (7 de mayo de 1932), tres páginas y once fotos (de Zapata).

29 Aurelio CAPMANY, «El baile y la danza», en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, p. 406.

Danza de tipo procesional con elementos clásicos es la que se celebra en Belinchón (Cuenca) durante la fiesta del 21 de mayo, a la que asistí en 1950 con George M. Foster y en la que los danzantes llevan los clásicos atuendos femeniles, tienen sus jefes (figuras 27, 28 y 29), bailan una danza de cintas y otra de palos (figuras 31, 32) y desfilan por el pueblo (fig. 33). Elementos parecidos, es decir, faldellines, bandas y arcos florales, se encuentran, aunque sean interpretados de otra forma, en el indumento de danzantes de otras partes, como se ve en la figura 30, que está tomada de una fotografía de Gonzalo Manso de Zúñiga y que representa a un danzante o «dantzari» de Oñate (Guipúzcoa).

Como ejemplo de acción complicada se puede poner el que sigue: En Huete, población importante de la provincia de Cuenca, hay dos barrios: uno el de Atienza, en que en otra época estaba la judería, cuyo patrón desde antiguo es San Juan, y otro el de San Gil, en que vivían los cristianos, y cuya patrona era Santa Quiteria. Las órdenes religiosas fueron más modernamente unas «juanistas» (dominicos, mercedarios, jesuitas), otras «quiteras» o «quiterios» (franciscanos y franciscanas, y justianas). Cierta enemistad entre los dos barrios ha subsistido. Pero ambos celebran sus fiestas en mayo: los días 6 y 7 (San Juan y San Juanillo) los de Atienza, el 22 y 23 (Santa Quiteria y Santa Quiterilla) los de San Gil. «Las loas con que se obsequia a los santos tutelares —indica un escritor local— siguen siendo las mismas de hace dos siglos. Danza y loa de diablos, "patbises", escribanos, tunos, peregrinos, monagos, pescadores y virtudes de San Juan: danzas y loas de moros, volantes, valencianos, pastores lusitanos, saludadores, gitanillas y nueve hermanas en Santa Quiteria.» Las compusieron en otra época miembros de las órdenes referidas, con arreglo a las normas corrientes en el teatro religioso. Pero es curioso notar que algunos personajes que aparecen en ellas, «el diablo», los «patbises», etc., llevan una indumentaria que se relaciona con la de los danzantes de que hemos hablado[31].

Las danzas de espadas andaluzas

El folklore andaluz, estudiado en un tiempo con amor y en otros con notoria desigualdad, es de una complejidad que no sospe-

---

[30] Aurelio Capmany, *op. cit., loc. cit.*, p. 408. Véanse allí también referencias a las islas Canarias (una fotografía de Tenerife) y México.

[31] José Santugini, «Costumbres españolas. Las fiestas de San Juan y de Santa Quiteria, en Huete», en *Estampa*, año II, núm. 69 (7 de mayo de 1929), dos páginas y siete fotos.

chan los que lo reducen a cuatro o cinco rasgos estereotipados. Andalucía es una tierra muy varia, los elementos humanos también y cada aspecto de la vida popular denota esta variedad enigmática, empezando por la música y la danza. Resulta, así, por ejemplo, que en algunos pueblos de Andalucía han existido hasta nuestros días grupos de danzantes que no sólo participaban en actos religiosos, sino que estaban constituidos en cofradías muy rígidamente organizadas.

De ellas acaso la más curiosa sea la de los vecinos de Obejo, en la provincia de Córdoba, que bailan el llamado «patatú».

El «patatú» es una danza de espadas. Pero los danzantes no van disfrazados al efectuarla. Ya en el siglo pasado llevaban sólo el traje de fiesta propio del país, como las demás personas que iban en la procesión y fiesta de la ermita de San Benito; es decir, que la chaquetilla corta, el pantalón ceñido de paño pardo, el sombrero de felpa con pompón, la bota larga con caireles, la faja roja, el pañuelo al cuello, popularizados en las escenas andaluzas, eran lo que ostentaban. También se han perdido casi todas las antiguas espadas con que se bailaba, o mejor dicho, las cambiaron los chamarileros por espadas modernas.

El «patatú» es baile propio de una hermandad que tiene por patrono a San Benito. Esta hermandad, de que se hace mención ya en papeles que existen en el ayuntamiento de Obejo del año 1660, tiene una gran autonomía. Los hermanos se dividen en «orantes» y «danzantes»: los primeros sólo contribuyen con limosnas al mantenimiento de la hermandad. Hay al frente de ellas un hermano mayor que interviene en la danza de modo singular. Tiene lugar ésta, ante la imagen del santo, en la procesión que se hace por los campos en fechas fijas del año: San Antón en enero, San Benito el 12 de febrero y en marzo o abril con motivo de otra festividad que ignoro. Nótese el período de la ejecución de tal baile que es, sin duda, de gran interés. Ahora bien, siempre que hay alguna calamidad que desole al pueblo o cuando se teme la pérdida de las cosechas sale la danza. En general, los fines de ella se reflejan clara y manifiestamente en esta copla que la suele acompañar, dicha por los que van en la procesión:

Agua, Padre Eterno
Agua, Padre mío,
Que se van las nubes,
Sin haber llovido.

La procesión sale de la referida ermita de San Benito. Va primero uno con la cruz parroquial de Obejo, después marchan los hermanos danzantes, la música tras ellos, el Santo y la presidencia religiosa y civil. Guitarras, bandurrias y panderetas tocan el son en la actualidad, aunque en otra época lo tocaban violines y platillos, como se ve en grabados. El son también parece que ha evolucionado.

En tanto que dura la procesión deben bailar los hermanos danzantes. Cuando la procesión llega a una cruz próxima al camino, retrocede un poco y después de dar una vuelta a la ermita entra en ella.

La danza tiene —al parecer— cuatro tiempos. Todos estos tiempos se hacen dentro de la «cadena» de bailarines. Primero avanzan en fila de uno en uno, cogiendo con la mano derecha la empuñadura de la espada propia y con la izquierda la punta de la del danzante anterior. Luego los primeros de la fila levantan una espada en arco y bajo ella pasan todos los que siguen y a medida que van pasando se preparan a formar a su vez ellos un arco nuevo, hasta que los que formaron el primero quedan como últimos, repitiéndose esto tres o cuatro veces. Mientras dura la danza es de rigor que en ningún caso se suelte una de las espadas. Mas de repente ésta se rompe y el hermano mayor, o danzante principal que va en la cabeza, queda como aprisionado por los demás que apuntan con su espada al cuello. A este momento, tras el cual continúa la danza, se llama la «horca».

Durante todo el baile, que dura unos tres cuartos de hora, los danzantes van al mismo paso, pegando pequeños saltitos constantemente[32]. De este baile hay representaciones del siglo XIX (fig. 34).

Aunque esta danza tiene los mismos caracteres que otras danzas de espadas, interesa subrayar aquí el modo en que se organizan los cofrades, con su «praesul» y sus diversas categorías, las fechas en que se celebra la danza, que corresponden a momentos graves en la vida del campo y el objeto claro y manifiesto de impetrar ayuda al cielo con ella para que la cosecha sea buena. Los saltos mismos que constantemente deben dar los cofrades nos recuerdan textos de Horacio y Séneca. En cuanto a la «horca» del hermano mayor es un episodio que puede compararse a los baqueteos y expulsiones. La «horca» con otros nombres, tales como «la degollada», etc., nos la hemos encontrado ya antes.

La danza del pueblo cordobés no es, ni mucho menos, la única

---

[32] Antonio CARBONELL, «El patatú en Obejo», en el *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, año IX, núm. 27 (abril a junio 1930), pp. 159-166.

que se conserva en Andalucía. Hay otro pueblo con una peculiar danza de espadas, que es el Cerro de Andévalo, en la provincia de Huelva, y ésta tiene lugar con motivo de la fiesta de San Benito, el primer domingo de mayo. Es, pues, primaveral y no veraniega, pero sí pastoral. A la fiesta asistí el año de 1950 con George M. Foster, al que se deben las fotos de las figuras 35 y 36, que se pueden comparar con una, muy anterior, en que aparecen con los «galanes» y el mayordomo (fig. 37). También en 1950, asistimos a la romería de la Virgen de la Peña, en Huelva, asimismo, donde salen aún los danzantes, con espadas y atuendo más característico acompañando a la imagen. Las fotos de las figuras 38 y 39 las sacó también Foster en aquella ocasión.

Estas referencias son suficientes para ver lo extendida que ha estado la danza procesional en España y su asociación con las fiestas religiosas del tipo que ahora nos interesa. En lo futuro habrá que estudiar, caso por caso, ejemplo por ejemplo, y los musicólogos, tanto como los coreógrafos podrán utilizar criterios especiales para ordenarlas y agruparlas con mayor precisión. Pero el campo es inmenso y rebasa el propósito de este libro, que atiende a un criterio menos especializado[33].

---

[33] En la obra de María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, se señala la existencia de un «paloteo» en Alcalá de Ebro, el 9 de mayo, fiesta de San Gregorio Ostiense (p. 68*c*); bailarines de la Virgen de la Casita, en Alaejos, Valladolid, el día 10 (p. 70); baile procesional, en honor de San Isidro, el 15 de mayo, en Fuente Tójar, Córdoba (p. 74*a*). Danza del tío Zarrón en Almazán, Soria, el 17 de mayo en la procesión de San Pascual Bailón (p. 76*c*); contradanza de ocho hombres y un diablo, en Catina, Zaragoza, el 19 de mayo en honor de San Juan Lorenzo, más «dance» (p. 76*c*); danzantes de Albelda, en Tentudia, Clavijo, la Rioja, el 23 de mayo (p. 78*ab*); paloteo de Molina de Aragón, Guadalajara, en honor de la Virgen de la Hoz, mayo, con palos, espadas, trenzado, con pastores y danzantes. Loa y versos dichos por un niño vestido de ángel (p. 84*a*); paloteo en la Octava del Corpus en Fuentepelayo, Segovia, una parte dentro de la iglesia (p. 91*c*); danzantes del Corpus (tres por banda) en la procesión de Fuentes de León, Badajoz, que interpretan una danza vieja, de origen leonés y otra nueva que se dice traída de América (pp. 91*c*-92*a*); «danza de la Cruz» de Valverde de los Arroyos, Guadalajara, el domingo que sigue a la Octava de Corpus, con gaitero, botarga y ocho danzantes; llevan gorro floreado, de papel, camisa blanca bordada, pañuelo, brazaletes encarnados, calzón blanco con puntilla, alpargatas y pañolón rameado (pp. 26*c*-97*a*); danzantes de Gallur, Zaragoza, en la procesión de San Antonio, el 13 de junio (páginas 101*ab*); danzantes del día de San Juan, en Laguardia, Álava, con el «cachimorro» al frente (p. 107*bc*); danza con cuatro números de Espinosa de los Monteros, Burgos, el 5 de agosto, Nuestra Señora de las Nieves (p. 145*bc*); danzantes en la procesión de San Lorenzo, el 10 de agosto, en Huesca (p. 151*a*); danzas en Cantalejo, Segovia, el 16 de agosto (p. 154*a*); danzas de los bailarines de la Virgen de la Casita, en Alaejos, Valladolid, el 8 de septiembre (p. 191*bc*); danzantes de Almudévar, Huesca, el mismo día, así como en Ampudia de Campos, Palencia (página 193*c*) y en Saldaña, Palencia, en honor de la Virgen del Valle y después de la misa (p. 198*b*). También en Santa María la Real de Nieva, Segovia (p. 198*c*). Danzantes durante la procesión del

La danza individual

Señalemos ahora, en contraste, lo que sigue.

Los pueblos que tenían danzas de palos y espadas, como las descritas, en las que tomaban parte muchos hombres, se han solido burlar de aquellos otros en que con motivo de determinadas fiestas religiosas sacaban ante la imagen venerada, en la procesión, a un grupo de tamborileros o gaiteros y comparsas con un solo danzante real que, como David, bailara. Un dicho corriente en Castilla, que Gonzalo Correas trae en su *Vocabulario...*, para expresar falta de una cosa y sobra de otra es: «La danza de Orgaz, siete tamborileros y un danzante»[34]. A este refrán la gente le ha dado una significación distinta luego, y han corrido historias diversas a su cuenta sin gran sentido. Por ejemplo, don Basilio Sebastián de Castellanos dice: «La danza de Orgaz que se ejecutaba en Castilla al son de la dulzaina o gaita, ha sido de gran nombradía burlándose los de los pueblos circunvecinos de los de dicho pueblo, diciéndoles: ¿y el danzante?, ¿por dónde va la danza? Proviene esto de que dicen que el día de la procesión del Corpus entró un danzante a beber en una taberna; y durmiéndose en ella no despertó hasta el siguiente día, y pareciéndole que no había dormido, salió preguntando: ¿por dónde va la danza?»[35]. También habría un «quid pro quo» en que un danzante sobre todo era el que constituía el meollo del espectáculo. Ya veremos un poco después cómo Orgaz aun en la edad moderna se ha distinguido por sus comparsas de danzas. Es curioso señalar que a veces esta danza individual se parece a uno de los números de las danzas colectivas. Por ejemplo, en la provincia de Santander, partido judicial de Reinosa, al pie de la Peña Labra, en el valle de Campoo (aun cuando antiguamente estaba en la cúspide de la misma peña) hay un santuario dedicado a Nuestra Señora de las Nieves, muy concurrido: «El 5 de agosto de cada año —dice Madoz— se celebra su romería. Antes había varias cofradías, entre las que era más notable la de los pastores de merinas, que tenía analogía con las Órdenes

---

Santo Cristo de la Cueva en Remolinos, Zaragoza, con ocasión de las fiestas del 14 de septiembre (p. 212*bc*). «Ball de Bastons» de Cardona, Barcelona, el segundo domingo de septiembre (p. 215*bc*).

[34] G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Madrid, 1924, página 149.

[35] B. S. de Castellanos, «Costumbres españolas. De las romerías públicas y en especial de la de San Isidro en Madrid, y de las danzas populares», en *Museo de las familias*, tomo VI, Madrid, 1848, p. 115*b*.

Militares, como que nombraban su general, quien tenía que bailar con una bandera en la mano de un modo extraño que atraía las miradas de un inmenso gentío; la decadencia del ganado trashumante y los adelantos de la época han hecho desaparecer esta costumbre»[36].

Esta danza individual se extiende mucho. Ya se ha visto cómo el jefe de la «ezpata-dantza» vizcaína hace algo parecido. El día del «Corpus» en Vera, Lesaca y otros pueblos de la montaña de Navarra un hombre tocado con un bicornio, al que acompañan otro con una alabarda y un paje, hace lo mismo delante de determinadas casas. De carácter muy especial es el baile de la «kaxananka» de Lequeitio (Vizcaya), el día de San Pedro, que realiza un pescador sobre un arca que llevan otros. Antiguamente iba vestido como si representara al apóstol y bendecía las aguas. Esta representación se prohibió y el pescador lleva ahora una bandera y un sombrero de copa, como se ve en la foto de la figura 40, que es de la primera mitad de este siglo.

Y en el otro extremo de España, en Córdoba, hay varias aldeas que en las procesiones de las fiestas patronales ofrecen el mismo espectáculo. Describiendo don Juan Valera la procesión patronal de uno de tales pueblos cordobeses se expresa con estas palabras: «Cercado de una caterva de muchachos, se mostraba luego el hombre más forzudo del lugar, con la bandera del Santo cuya asta era larguísima. La bandera estaba hecha de retazos cuadrados de tafetán de diversos y vivísimos colores. Y era la gala que aquel jayán, cuando había para ello espacio bastante, porque el paño de la bandera tenía lo menos cuatro varas en cuadro, revolotease la bandera girándola en torno, paralela al suelo, de modo que, agachándose los muchachos y hasta algunos hombres y mujeres, eran por ella cobijados y benditos. Esta operación del revoloteo y del cobijo iba siempre acompañada de un precipitado redoble de tambor, tocado por un tamborilero hasta cierto punto eclesiástico y consagrado a aquel menester[37].

En casi todas partes las danzas, bien individuales, bien colectivas, las organizan hermandades especiales como se ha dicho repetidas veces. Así, en aquel pueblo de Orgaz (Toledo), del que en el siglo XVII se hacía burla por su danzante perdido, hay una, llamada de los «alabarderos», que consta de un capitán, un mariscal de campo,

---

36 P. MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España...*, tomo XII, Madrid, 1849, p. 162*a*.

37 J. VALERA, *Juanita la larga*, en *Obras escogidas*, tomo I, Madrid, 1925, páginas 113-115 (cap. XV).

un bastonero, un abanderado, los alabarderos propiamente dichos. Caracteriza a éstos no un traje especial, sino la alabarda que llevan en determinadas ocasiones, tales como vísperas de ferias y fiestas, recorriendo las calles precedidos de tambores y clarines. En los días de solemnidad escoltan a las autoridades y el abanderado que es el que ejerce un papel coreográfico más destacado hace ondear la consabida bandera en varios lugares del recorrido. En Quero, lugar de la Mancha toledana, actuaba sobre todo la hermandad de alabarderos el día de Carnaval. Unos días antes del período final un hombre hacía colecta para ella, y el domingo, lunes y martes de Carnestolendas salían danzando todos los cofrades con grandes bandas al pecho y sus alabardas llenas de cintas, con el abanderado al medio. Semejante actuación no era obstáculo para que en otras ocasiones sirvieran de cortejo al señor cura [38].

Aun podrían registrarse muchos casos de danza colectiva o individual distintos. Algunos verdaderamente típicos. En la aldea vascofrancesa de Iholdy, por ejemplo, el día del «Corpus» sale un hombre vestido de blanco, con el pantalón guarnecido de cascabeles y la chaqueta adornada de todas las joyas de la aldea, tocado con una especie de mitra brillante y multicolor que danza al son de un «txistu», marcando él mismo la medida en un tamborcillo [39]. Esto nos hace pensar ahora en lo conveniente que será un examen sistemático de la indumentaria de los danzantes. La danza individual puede hacer resaltar la categoría del que danza. No presupone que actúe libre e independientemente, porque en casos se ve claro que danza dentro de un grupo fuertemente ligado entre sí: sea cofradía, hermandad o gremio. A veces el que actúa individualmente no danza, pero sí lleva a efecto ciertos actos rítmicos que reflejan autoridad militar.

En Villasandino, pueblo de la provincia de Burgos, existe una cofradía de San Sebastián cuyos miembros deben usar siempre en sus reuniones chistera, capa y corbata, y tratarse de usted. En caso de incumplimiento, la primera vez se reprende al contraventor y a la segunda se le multa con media libra de cera. Los cofrades son veinticinco. Tres o cuatro veces anualmente se reúnen a comer y el día del santo salen en dos filas procesionalmente precedidos por un tamborilero (fig. 41). Por medio de las dos filas marcha sobre un ca-

---

38 Ismael DEL PAN, «Recuerdo folklórico de algunas fiestas tradicionales españolas», en *Revista de tradiciones populares*, I, Madrid, 1944, pp. 192-194.

39 Anne MINVIELLE, «Danse basque», en *Revista internacional de estudios vascos*, XIII, 1922, pp. 252-253.

ballo blanco el capitán, con atuendo de militar y empuñando una bandera, representación, más o menos fiel, del Santo. Este capitán, que es el cofrade más joven, hace unos complicados saludos con su bandera a todo galope[40]. La existencia de abanderados en procesiones diversas es, por otro lado, extendidísima[41].

40 E. DE ONTAÑÓN, «La cofradía de las chisteras en un pueblo de Castilla», en *Estampa*, año VIII, núm. 380 (27 de abril de 1935), dos páginas, cinco fotos (de Próspero Gallardo).

41 Véase, por ejemplo, F. MARTÍNEZ CORBALÁN, «Costumbres españolas. Las fiestas de la Purísima en Yecla», en *Estampa*, año II, núm. 99 (3 de septiembre de 1929), dos páginas, seis fotos (de Ripoll).

CAPÍTULO XII

LOS «DANCES»

El «dance» de tierra zaragozana

La asociación de puras danzas y «mudanzas» de éstas, con algo que rebasa lo mímico, se encuentra expresada en diferentes partes de España en formas que se consideran características de cada región. Así ocurre u ocurría en la zona del Ebro aragonés y pasando a los pueblos limítrofes con Navarra, donde fueron famosos en un tiempo los llamados «dances». Habrá que advertir, en primer término, que el aragonesismo «dance» es derivado, como otras varias palabras, de otra que sólo tardíamente parece haberse incorporado a los romances ibéricos, puesto que —según Corominas— la primera documentación para el verbo «dançar» no es anterior a las postrimerías del siglo XIII[1]. La etimología es oscura y la palabra se ha solido utilizar preferentemente para realzar la acción frente a la más popular de *bailar*. Danza parece referirse a actos más ceremoniosos y baile a diversión más sencilla o vulgar. El «dance» aragonés, como tal nos apoya en esta distinción.

La bibliografía sobre «dances» es abundante, como veremos. Pero para dar una idea intuitiva de uno creo que lo mejor será recurrir a una descripción de hace poco menos de noventa años, época en que eran mucho más comunes que después lo han sido, tomándola de un costumbrista, M. Baselga Ramírez, buen conocedor del folklore de aquella parte de España: «Supongamos ya vista desfilar la procesión con lento paso entre el voltear de las campanas y el estallido seco de los petardos o el más irregular y festivo del triquitraque. Ya la comitiva dio vuelta al pueblo a vista de las eras, llevando al

---

[1] J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, II, página 107*b*.

campo humo de incienso y tenue son de campanillas; ya volvió a entrar en la calle Mayor, ya llegó a la plaza y allí, delante del tablado que se alza en un extremo, se depositaron las andas del Santísimo, o del patrono o las reliquias veneradas,o la imagen de la Virgen protectora; ya cesaron de bailar los robustos mozos que vestidos de cascabeles venían calle abajo imitando a David, delante de la peana; la banda municipal cesó ya su tarea con placer del oído y el terno se instaló en distintos puestos sitiales. La plaza contiene a todo el pueblo en masa abigarrada [...]. Ni un pelo de aire; sólo el mayo acusa en su copa leves estremecimientos, signo de majestuosa complacencia [...] verdadera sonrisa del chopo [...].

»Los mozos hicieron prodigios de precisión en el golpear con los palitroques, en el arrollar las cintas de colores a lo largo de una percha y en el bailoteo uniforme que la música ratonera de marras les marca; terminó el paloteado y empieza la obra:

Vecinos de villa... tal,
¡qué hermoso ha salido el día
de festejar al Patrón
del pueblo, prenda querida!

... dice el rabadán con grandes voces, aunque el cielo esté preparando un pedrisco o haga un viento que se eleve el tablado y el Patrón y hasta el pueblo [...] y sigue esta especie de loa ponderando la gran devoción de los vecinos y su fe ardentísima:

de vosotros esperamos
los favores y las dichas
el librarnos de tronadas
de pestes y de sequías
el que no tenga mildeu
ni otra enfermedad las viñas..., etc.»

Luego sigue la narración de la vida y milagros y excelencias del santo patrono, un elogio de las autoridades locales y otras cosas por el estilo: «Y comienzan los dichos. Extendidos los danzantes en ala, y frente a ellos el rabadán, el zagal y el diablo (un mozo tiznado de pez, con rabo, cuernos y peluca roja), van aquéllos saliendo por turno de la línea y el rabadán disparando sobre el presentado una agudeza o dicho satírico acomodado a las condiciones del sujeto paciente, dicho que al punto es explicado en defensa del mozo por otro dicho del zagal, por ejemplo: el bailador que ha salido lleva en el pueblo fama de cazador, y le dice el rabadán:

Este chico es cazador,
no hay cosa igual en el pueblo;
pero dicen que no mata
por guardar los mandamientos.

Y contesta el zagal:

Si el chico no mata nada
no es que tenga mala mano;
dale un plato de perdices
y tú verás si hace blanco.

De este modo van pasando tales literarias baquetas todos los danzantes: el uno, que se emborracha de vez en cuando; el otro, que pega a su mujer; éste, que es malfachado por pequeñete y mezquino o por altazo y langaruto; aquél, que es conocido por un mote verde o provocante a risa, todos van llevando su saetazo del rabadán y la réplica o remache del zagal.

»Al final de cada contestación y para dar lugar a la carcajada o aplauso públicos, la música, si hay música, o la gaita y el tambor, que son primitivo y verdadero acompañamiento del dance, tocan un estribillo, que es paloteado por los bailadores, quienes quedan, acabada la figura, en la misma formación anterior para seguir los dichos.

»Terminados éstos, la fiesta toca a su fin; un breve diálogo —apoteosis— en que toman parte el diablo y los mismos de antes, sobre el bien, la virtud y los males que acarrea el vicio, y para acabar sale el ángel, niño de algún mayor contribuyente, con el pelo hecho una escarola a pura tenaza, traje blanco, espada, alas y estrellitas de talco, y en esta postura y de esta manera conculca los diabólicos planes y (si no calla en seco por tener vergüenza o por no saber el papel, que hay casos) remata con augurar felicidad y venturas sin cuento a todos los presentes, aconseja la devoción al tutelar, y obedeciendo todos sus consejos se postran de rodillas y dicen, ya en coro, ya delegando en el rabadán, la plegaria final...»[2].

He aquí un tipo de «dance». De la descripción hay que destacar:

1) La aparición en la fiesta patronal del «mayo», como árbol festivo.

---

[2] M. Baselga Ramírez, *Desde Cabezo Cortado*, Zaragoza, 1893, pp. 159-165 especialmente. El Cabezo Cortado es —al parecer— un monte situado cerca de Zaragoza, desde donde el autor del libro finge enseñar al lector el aspecto y costumbres de la tierra próxima circundante.

2) La danza de palos está asociada a la procesión y en ella se pide la protección del santo.

3) Pero hay unos personajes *pastoriles,* el rabadán y el zagal que aparecen en otras danzas.

4) El diablo es otro personaje fundamental.

5) El recitado tiene una parte religiosa y otra crítica, satírica.

En los «dances» navarros los elementos son parecidos, como vamos a ver[3]. Pero en Aragón hay, además, danzas procesionales como la del día de San Orosia en Jaca (Huesca) al son del «tambor de cuerdas» que existe al otro lado del Pirineo asimismo (fig. 42).

«Dances» navarros

José María Iribarren recuerda que ya en el siglo XVIII se hacían en Tudela con motivo de la festividad de la patrona de la ciudad. En Cascante todavía tenían lugar a fines del siglo XIX. Salían allí doce danzantes, con traje blanco, con pañuelos de seda de colores a la cabeza, que, además del paloteo consabido, tejían las cintas pendientes del mástil[4]. Del «palotiau» de Fustiñana, Murchante, Ribaforada y Ablitas nos dice Pedro Arellano lo que sigue: «Los danzantes son ocho, más el "Mayoral" y el "Rabadán".»

Los danzantes van provistos de dos palos profusamente adornados, y el «Mayoral» lleva una vara de más de dos metros de larga sobre la que van arrolladas ocho cintas de diversos colores.

El primer número consiste en danzar con los palos delante de la imagen del santo patrono durante la procesión.

Terminada ésta comienza el segundo número, en el cual, puestos los danzantes en círculo y en medio de él el «Mayoral» con la vara levantada, toma cada uno el extremo de una cinta. Comienza la música y al compás de la misma van pasando rápidamente de un lado a otro, sin dejar la cinta de la mano, de modo que vaya formando sobre la vara un magnífico y vistoso trenzado.

Tercer número: terminado el trenzado, cesan el baile y la músi-

---

3 Acerca de dances aragoneses en general y, sobre todo, acerca de dances de la misma cabeza de Aragón, es decir, Zaragoza, hay un estudio excelente de Eliseo Serrano Martín, *Tradiciones festivas zaragozanas. Historia de los festejos populares en Zaragoza,* Zaragoza, 1981, pp. 38-62. Hay allí referencia a algunas obras más, que aquí no se han citado, como las de Arcadio de Larrea, *El dance aragonés y las representaciones de moros y cristianos,* Tetuán, 1952, y Antonio Beltrán y M. Pueyo.

4 José María Iribarren, *Retablo de curiosidades,* Zaragoza, 1940, pág. 62.

ca, y toma la palabra el «Mayoral», recitando en verso un discurso o sermón, con Ave-María y todo, cuyo asunto versa generalmente sobre la vida del Santo festejado.

A continuación pronuncia otro discurso, también en verso el «Rabadán»; de asunto satírico-moral y ordinariamente dirigido a las mujeres. Luego se entabla un diálogo entre el «Mayoral», «Rabadán» y danzantes, mediante el cual se echan en cara y se ridiculizan mutuamente sus defectos, causando la hilaridad de los que presencian el espectáculo.

Cuarto número: Después de esto, vuelven a tomar el extremo de las cintas y danzan nuevamente en sentido contrario, hasta deshacer el trenzado anterior.

Finalmente, colocados en dos filas, danzan con los palos una verdadera y típica «makil-dantza». Así termina el *palotiau* en Fustiñana; pero en los otros pueblos se verifica la persecución del «Ángel» por el «Diablo», el vencimiento de éste y luego la formación de una torre apoteótica por todos los danzantes, cuya cúspide ocupa el «Rabadán»[5]. Iribarren señala que los danzantes de Fustiñana llevaban un faldellín hasta la rodilla, justillo y otras prendas femeniles[6] y en una publicación de 1946 indicaba, además, que, entonces, sólo subsistía el «dance» en Cortes, y donde en otra época, además había danzas de moros y cristianos[7]. El «dance» de Cortes sigue haciéndose con motivo de las fiestas de San Miguel, en otoño ya. Cuando mi hermano Pío filmó *Navarra. Las cuatro estaciones,* tuvo la oportunidad de incorporar al film varias partes de él. Esto me dio ocasión a mí de verlo, como años antes lo vio Salvador Barandiarán, al que se debe un estudio detallado a él[8]. La acción hablada consta de cuatro partes o acciones: la del «Mayoral», la del «Rabadán», la del «Diablo» y la del «Ángel». Se trata de una verdadera «loa» combinada con los «dichos» satíricos, el paloteado y el baile de cintas: una combinación distinta en verdad a otras en que también se recita la «loa», o a la que se observa en otros «dances» aragoneses en los que la ac-

---

5 Pedro ARELLANO, «Folklore de la merindad de Tudela (Navarra)», en *Anuario de «Eusko-Folklore»,* Vitoria, 1933, tomo XIII, pp. 198-199.

6 José María IRIBARREN, *op. cit.*, pp. 62-63.

7 José María IRIBARREN, *De Pascuas a Ramos,* Pamplona, 1946, pp. 157-159: en las páginas 161-164 reúne algunos datos sobre danzas dentro de la iglesia, costumbre que duró por lo menos hasta fines del siglo pasado, en pueblos como Dicastillo y Estella.

8 Salvador BARANDIARÁN, «El dance de Cortes», en *Príncipe de Viana,* números 82-83, 1958, pp. 89-100. Julio CARO BAROJA, «Cortes de Navarra. El Ebro como eje», en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares,* XXV, 1969, pp. 75-88, las páginas 82-88 en especial.

ción dramática es más compleja o se relaciona con las fiestas de moros y cristianos[9].

«Dances» en el Alto Aragón

En efecto, en el Alto Aragón los «dances» se convierten a veces en representaciones muy complejas. Así en Benabarre uno de ellos recibe el nombre de «baile de la inconstancia», al de Ainsa llaman «Morisma» y «Pastorada» al de la Fueba. *Pastoradas* había también en Capella, Laguarres, Lascuarre, Benabarre, Luzás, Roda, Puebla de Roda, Torres del Obispo, Pesarnia, Santaliestra, Puente de Montaña, etc. En zona llana, como Sena, Sariñena y Almudévar también existen «dances» complicados, como son el de la primera y la tercera de estas villas: el de Almudévar recibe el nombre de «dance de Villano» y el de Sena, como el de Tauste, se caracterizan por ciertas evoluciones y figuras (los castillos en especial) que describiremos en seguida. En el Bajo Aragón, por ejemplo, en Híjar y Magallón, existen también con más complicaciones que en la zona zaragozana a que alude el señor Baselga. Al parecer el de Magallón es un verdadero drama sagrado. En cambio, en la ciudad de Huesca, con motivo de la festividad de San Lorenzo, tenía lugar una procesión en que aparecía un sencillo baile de cintas sin otra mezcla. Los «dances» altoaragoneses tienen lugar con análogo motivo que las danzas de espadas, palos y demás de otras regiones de España. Así el de Graus se celebra los días 13, 14 y 15 de septiembre, fiestas en honor del Santo Cristo y San Vicente Ferrer[10]. El dance es, a veces, una fiesta de moros y cristianos. En Sena (Huesca) aparecían un general cristiano, un general turco, el mayoral, el rabadán chistoso, un ángel y cuatro volantes, o sea, unos niños con enaguas, amén de los dieciséis danzantes propiamente dichos, con las espaldas y pecho cruzados por dos bandas, o una en caso de luto. Se empezaba por el baile. Uno de los números se hacía con dos palos gruesos y cortos, otro con espada sola, otro con un palo y una espada y otro con un palo y un disco. El número más importante de la parte coreográfica era el de formar cinco cuadros de cuatro bailarines. Los generales, el mayoral, y rabadán se dedicaban luego fundamentalmente a la parte

---

[9] Sobre las loas. Cotarelo, *Colección de entremeses, loas...*, etc., cit., I, 1, páginas XXX*b*-XXXII*a*.

[10] Ricardo del Arco, *Aragón: geografía: historia: arte*, Huesca, 1931, pp. 175-179; del mismo, *Costumbres y trajes de los Pirineos*, Zaragoza, 1930, pp. 49-67, donde copia parte de los versos propios del dance de Ainsa, pp. 53-56, y de una pastorada que tuvo lugar en Capella en 1763, pp. 58-66.

teatral que pudiéramos decir o literaria en que se hacía una enumeración de los acontecimientos ocurridos en el año y una descripción de su aspecto agrícola sobre todo. Seguía la lucha de moros y cristianos por una causa que se justificaba mediante la historia medieval y un diálogo burlesco entre mayoral y rabadán. El dance de Sena concluía con que los danzantes formaban tres líneas estrechas, y sobre ellos se ponían los cuatro «volantes» formando a su vez un corro: entonces el mayoral alzaba al ángel que se colocaba en medio de ellos: a una señal del mismo, mayoral, «volantes» y ángel saltaban al suelo, y la «piña» de danzantes se transformaba en una larga fila en que cada uno agarraba la punta de la espada del vecino con una mano, mientras que con la otra empuñaba la suya. En este «dance» de Sena se ha de señalar que el mayoral llevaba también en las manos una gran pértiga con un ramo y cintas, cuya relación con el «mayo» es también evidente. En Graus, en donde el «dance» es análogo, salen además una pareja de gigantes como los del «Corpus» y tarascas, y los que bailan van vestidos de blanco con coronas de flores en la cabeza [11].

Modernamente ha habido varios pueblos en que después de haber dejado de celebrar las fiestas con «dance» los han vuelto a realizar. Así el dance de Benabarre (Huesca) parece que se «recuperó» en 1953, junto con la «pastorada» [12]. En Borja, Zaragoza, hay todavía «dance» y «dichos» con baile de espadas en la procesión en honor de San Bartolomé el 24 de agosto [13].

Bailes y acciones teatrales en Cataluña

En Cataluña se han hecho muchas averiguaciones acerca del «ball de bastons». Pero ya Milá y Fontanals, en el estudio acerca del teatro popular de aquel país, daba a entender que había abundantes representaciones del tipo de las indicadas; y aún más complejas. Pero también señalaba que el «ball de bastons» se hacía sin «parlamens». Seguía —por otra parte— el viejo criterio clasicista al comparar el «paloteo» con las danzas de espadas griegas y septen-

---

11 Aurelio Capmany, «El baile y la danza», en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, pp. 390-391, y las fotografías de las páginas 392, 393 y 395, en la última de las cuales puede verse a los danzantes de Graus en donde, al decir de Del Arco, *Costumbres*, etc., p. 58, se ahorca a un estafermo o pelele y salen brujas y otros personajes raros.

12 María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 99*ac*.

13 María Ángeles Sánchez, *op. cit.*, p. 167*ab*.

trionales, y los formidables «espadats», torres y castillos del llamado «ball dels Valencians» pertenecen a una gimnástica indígena y rústica [14].

Semejante rusticidad o simplicidad no se halla en la mayor parte de las danzas catalanas, que como las de Valencia reflejan, si no una cultura superior, a lo menos un particular afán de disfrutar de espectáculos públicos artísticos, suntuosos y gratuitos que es propio también de otros pueblos del Mediterráneo. Asimismo señaló Milá en Cataluña la existencia del baile de cintas, en formas semejantes a como se halla en los «dances» usando de informes que en tal punto son más dignos de confianza [15], y describió una danza de espadas vista por él en un pueblo del campo de Tarragona a la que se denomina «danza de San Bartolomé». «Divídese —indica— como todas en dos filas, y a excepción del santo, de un ángel, de la hija del rey y del diablo, todos los personajes (incluso el sacerdote de los dioses falsos que se distingue por su traje negro) llevan espadas que hacen dar una con otra para acompañar la última o últimas notas de cada fase musical ejecutada por los violines, que preceden. Cada uno de los individuos se aparta, cuando le toca el turno, de su puesto, para pronunciar su discurso *(parlament)*, al cual sigue la música y la danza general, durante la cual el que acaba de hablar vuelve a ganar su puesto pasando alternativamente a derecha e izquierda de sus compañeros de fila. Hay además una parte imitativa en que se figura la prisión, la decapitación y la desollación de apóstol. Para representar la segunda aproximan a la cabeza del representante una de madera que luego apartan como si la separasen del tronco» [16].

No creo que puede haber duda en que la degollación de San Bartolomé ha sustituido a la «degollada» o muerte del capitán de los danzantes de significado más oscuro, que tiene lugar en diversas partes como número final del baile de espadas y que ya en otras épocas caracterizaba a esta clase de espectáculos [17]. De alguno hay imagen vieja como del de San Bartolomé en Sitges, el 24 de agosto en el que inmediatamente después de los gigantes y cabezudos, al son de la dulzaina y el tamboril, iban los danzantes vestidos de

---

14 Manuel Milá y Fontanals, «Orígenes del teatro catalán», en *Obras completas*, VI, Barcelona, 1895, p. 284: la cuarta de este importante estudio, pp. 256-294, se dedica a las danzas en particular. La relación de los «dances» aragoneses y los «Balls» catalanes la indica en la nota 1 de las páginas 271-272.

15 Manuel Milá y Fontanals, *op. cit.*, p. 284.

16 Manuel Milá y Fontanals, *op. cit.*, p. 167*ab*.

17 Manuel Milá y Fontanals, en su *op. cit.*, que es lo que mejor me parece de cuanto he leído de folklore catalán, señala, pp. 264-265, el ceremonialismo de las danzas catalanas de otro tipo que éstas.

blanco en conjunto. Con pañuelos a la cabeza y camisas blancas, la falda corta que ostentaban era de color con dos rayas en la parte inferior, pantalón blanco, polainas pequeñas con cascabeles y palos cortos en las manos. Así pueden verse en un cuadro del pintor de género Felipe Masó (nacido en 1851), que se titula *Procesión en la festividad de San Bartolomé en Sitges* (Barcelona)[18].

En una proporción considerable de pueblos catalanes todavía en la «festa major» se lleva a cabo, como puede verse en la *Guía de fiestas populares de España* de María Ángeles Sánchez.

El «ball de bastons» en Cataluña, solía hacerse también con motivo del «Corpus», no siendo más de ocho los que intervenían[19]. Pero es curioso que en bastantes pueblos, sobre todo en los de la provincia de Tarragona, haya desaparecido casi por completo, sobreviviendo, en cambio, el número final de éste, es decir, el «castillo» de los dances aragoneses y de los equivalentes, siendo famosos en este aspecto los denominados «Els xiquets de Valls», que al son de una música especial forman torres hasta de cinco hombres, habiendo en esto competencia entre los pueblos distintos y las cuadrillas de cada uno de ellos[20].

No sé cuándo se perdería la costumbre de hacer el paloteo antes, pero hay que consignar que a mediados del siglo XIX ya no existía y que el abate Masdeu, a fines del anterior, los vio tal como hoy se hacen y que los relacionó (aunque no categóricamente) con las tradiciones relativas a las luchas de los titanes: «diría que he visto con mis propios ojos en Tarragona ciertas danzas populares que cada año se renuevan, y se llaman en lengua catalana *Els Titans, Bayles de los Titanes,* acaso, segun pienso, porque en ellos subiendo unos hombres derechos, y manteniéndose en pie sobre los hombros de otros, se representa o la pretendida estatura gigantesca de los Titanes, o aquella hazaña portentosa de haber colocado un monte sobre otro, como otras tantas gradas para escalar el cielo». Y concluye desdeñosamente: «Pero yo indago las verdaderas, no mendigo falsas glorias de España, y fácilmente creeré que estas memorias son dexadas de los Griegos; pero no restos de los Príncipes *Titanes,* como piensa el vulgo»[21]. Refiriéndose a los usos y costumbres de la provincia de Tarragona, decía Madoz lo que sigue: «En Tarragona y su

---

[18] Reproducido en *La ilustración española y americana,* núm. XXX del año XXXI, Madrid, 15 de agosto de 1887, pp. 88-89, explicación en la página 83.

[19] Aurelio CAPMANY, «El baile y la danza», en *Folklore y costumbres de España,* II, Barcelona, 1931, p. 404.

[20] A. CAPMANY, *op. cit.*, pp. 396-397.

[21] J. F. DE MASDEU, *Historia crítica de España,* II, Madrid, 1784, p. 7.

campo sobresalen los bailes que llaman de *valensians,* que consisten en grandes grupos de hombres unos sobre otros, hasta el número de 8, formando torres de 2, 3 y 4 pilares; las hay también de un solo pilar de 5 y 6 hombres, y entonces se llama *espedat,* y todos estos grupos rematan en un niño de 9 ó 10 años de edad»[22].

Hay ocasiones en que algunos bailes o danzas de tierras del dominio catalán recuerdan por detalles de indumentaria a los bailes de matachines, o son propiamente «endiabladas» o bailes en que los personajes vestidos de diablo tienen un papel importante.

MALLORCA

En la isla de Mallorca existe el denominado «lo ball dels cociés», que, según me ha comunicado mi amigo Andrés Galmés, tiene lugar en la zona central de la isla, en las fiestas patronales y con motivo de algunas festividades religiosas. Según los pueblos puede componerse de mayor o menor número de personas. Por ejemplo, en Montuisi son los protagonistas un hombre vestido de mujer con faldas cortas, otro vestido de diablo que le protege y cuatro muchachos adornados con guirnaldas de flores. El hombre vestido de mujer pega unos pequeños saltos y gira sobre sí mismo y los cuatro mozos andan alrededor de él, como rodeándole, todo ello al son de una música especial[23]. Este baile se mezcla con frecuencia en el paloteado. En Alaró, con ocasión de la fiesta patronal del 16 de agosto, el escritor del siglo pasado, don Juan Cortada, vio un «ball» de éstos en que intervinieron nueve hombres: una «dama», o sea, un muchacho vestido de tal, dos diablos y otros seis que eran los «cociés» propiamente dichos. Éstos danzaban en la calle e iban vestido de modo semejante a los que hacen el «ball dels bastons» en Cataluña, siendo la gaita el instrumento musical que les acompaña. «La dama —dice Cortada— es un hombre decentemente vestido de mujer, pero cualquiera comprende que su rostro curtido por el sol y barbudo com un zamarro, aparece horroroso con el traje femenino. Los diablos de todas telas y colores, llevan capuchas, una careta diabólica, cola con un cencerro en ella y en la mano una barra de cosa de diez y seis palmos de largo y del grosor correspondiente.» Los danzantes intervienen en toda la función religiosa como los inocen-

---

[22] Pascual MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España...,* XIV, Madrid, 1849, p. 625*a*.

[23] COSSÍO-PIJOAN, *Summa Artis,* I. *Arte de los pueblos aborígenes,* por José PIJOAN, Madrid-Barcelona, 1931, p. 502, donde hay una fotografía (fig. 682).

tes de Murcia: «Desde el principio del oficio hasta el ofertorio están los "cociés" en la puerta de la iglesia y acompañan hasta ella a las mujeres, saliendo a su encuentro cuando las ven acercarse. En el ofertorio, después de haber ofrecido los hombres y mujeres, entran los "cociés" con toda la comitiva, y en la calle que en medio de la iglesia abre la gente, bailan con la gaita y la dulzaina y de uno en uno van hasta el presbiterio a presentar la ofrenda, que hoy ha sido de una gallina por hombre. Concluido el ofertorio, el celebrante y los dos asistentes se sientan; el tamborilero se coloca tocando al altar mayor, pónense allí mismo los "cociés" y la dama, hay un bailoteo de media hora, y mientras tanto los diablos suben y triscan por el templo, se apuñetean, andan a la greña, se tumban por el suelo, corren uno tras otro, se caen, se levantan, pasan la enorme barra cual si fuese un rasero por sobre los concurrentes a fin de que estén sentados, y dan a las cabezas de los que están en pie tan terribles golpes, que los oímos desde el órgano.» La escena duraba una media hora y cuando los «cociés» se iban la gente dejaba vacía la iglesia[24].

Valencia

El conde de Laborde, en su itinerario descriptivo de España, hablando de los bailes o danzas públicas ejecutados en común, a los que concurría toda clase de gentes, indica que en su época todavía se celebraban en varias regiones. Pero particularmente le llamaron la atención algunas danzas del Ampurdán y Cerdaña y el paloteado de Valencia que también dice haber visto en la primera de las dos regiones catalanas citadas. Asimismo le chocó en Valencia un baile para cuya ejecución se ponen en el suelo un gran número de huevos a poca distancia unos de otros, consistiendo el mérito del danzante en pasar por encima y entre ellos sin aplastarlos[25].

Un paloteado con caracteres o pretensiones de espectáculo artístico es el baile llamado de «Tornechants» de Valencia, descrito por Milá y Fontanals[26].

---

[24] Copio del «Viaje por España», en *El mundo en la mano*, IV, Barcelona, 1878, páginas 862-863 de la parte sobre Mallorca debida a Luis de la Fuente, que saca los párrafos transcritos del «Viaje a la isla de Mallorca» de Juan Cortada. Véase además Aurelio Capmany, «El baile y la danza», en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, p. 380. Milá, *op. cit.*, pp. 267-268.

[25] A. de Laborde, *Itinéraire descriptif de l'Espagne*, 3.ª ed., VI, París, 1830, páginas 399-402.

[26] Manuel Milá y Fontanals, «Origen del teatro catalán», en *Obras completas*, VI, Barcelona, 1895, p. 267.

Conócese, además, en aquel reino, el baile de arcos, como el que ejecutan en Villarreal (Castellón de la Plana) unas muchachitas llamadas pastoras[27] y el de cintas que recibe el nombre de la «Carxofa» (alcachofa), o «Magrana» (granada), porque la pértiga va rematada por uno de estos frutos, imitado en gran tamaño, que se abre al terminar de tejerse, de suerte que salen de dentro pájaros y emblemas místicos[28]. Notemos que el baile de pastoras de Villarreal se efectúa en honor de Nuestra Señora de Gracia el último viernes de agosto[29].

Las danzas gremiales pueden estudiarse todavía en algunas poblaciones españolas, como, por ejemplo, Morella, la curiosa capital del Maestrazgo. Cada seis años se celebran allí las fiestas de la Virgen de Vallivana, cuya ermita está a diez kilómetros de la ciudad. La imagen es conducida procesionalmente desde su emplazamiento a la ciudad y en esta procesión otoñal aparecen los danzantes gremiales, precedidos del dulzainero. La primera danza es la de los tejedores: en realidad es una danza de cintas efectuada por niños. «En torno a un alto palo del que penden cintas de colores se apostan hasta ocho mocitos a aprisionar el ritmo de las melosas armonías de la dulzaina [...]. Camisas blancas de pecheras escaroladas y almidonadas, zaragüelles grises, alpargatas de cáñamo con cintas negras, calzas blancas, chaquetillas de negro velludo, airosos sombreretes con plumas de gallo. Cada pequeño bailarín sostiene en su mano una de las dichas cintas [...]. Ruedan en cono en torno a la pértiga que otro mocito enarbola.»

Otros muchachos que bailan la danza de arcos son «Els bastonets», en que quedaban comprendidos muchos oficios: la tomada es de tipo del minué, y los danzantes forman una especie de serpiente que ondula.

Siguen a éstos los labradores; «muchachitas con faldas y pañolones de seda valenciana, pesadas arracadas de oro y plata; chicos con amplios zaragüelles de seda rojos, verdes y negros, camisas blancas y chalecos de seda encendidos de finas y prodigiosas decoraciones». A la cabeza un tocado de velludo verde o negro, con bordados de oro. Los danzantes forman diversas figuras: el caracol, la espiral, el triángulo, la estrella de cuatro puntas.

---

27 Véase la fotografía que hay en *Folklore y costumbres de España*, II, Barcelona, 1931, p. 404.

28 Aurelio CAPMANY, «El baile y la Danza», en *Folklore y costumbres de España*, II, p. 407.

29 C. SARTHOU CARRERES, *Viaje por los santuarios de la provincia de Castellón*, Castellón, 1909, pp. 256-257.

Salen luego las «gitanas»: mozas lujosamente ataviadas que tejen las cintas pendientes de un mástil, como los «tejedores». Y al fin, la danza de los torneros, que son los mozos más ágiles y esbeltos del gremio, que ejecutan un muy particular baile de palos [30].

[30] Alardo Prats y Beltrán, «Costumbres españolas. Las vistosas danzas de los gremios morellanos», en *Estampa,* año IV, núm. 159 (24 de enero de 1931), dos páginas, seis fotos.

CAPÍTULO XIII

COMPARACIONES: DANZAS EUROPEAS Y DANZAS HISPÁNICAS ANTIGUAS

INVESTIGACIONES SOBRE LAS DANZAS DE ESPADAS EN EUROPA

Así como al tratar de las fiestas de invierno y primavera vimos que era posible hallar en países de Europa lejanos al nuestro actos semejantes a los que en él encontrábamos, así como era posible señalar la semejanza íntima entre una mascarada de Tracia o Inglaterra y otra asturiana o leonesa, o la identidad de las costumbres de mayo y el solsticio en regiones de Alemania y en la zona cantábrica, también al hacer investigación parecida general acerca de las danzas de espadas, palos, arcos y cintas hallamos la misma repetición y monotonía. Valdría la pena de que los folkloristas eslavos, que son los que en mejores condiciones están para llevar a cabo labor semejante, trataran de averiguar cuáles son los límites orientales de estos elementos de la cultura típicamente europeos, pues por el lado occidental, en nuestro país y en Portugal no hay gran cosa que hacer y al Sur en África ya se hallan muy alterados al contacto con los provinientes de ciclos distintos en absoluto. Rusia, en este como en otros aspectos de la Etnología de Europa, es la clave; pero los occidentales en general estamos aún en la situación de decir «Rossica non leguntur», y lo que se haya hecho en este sentido no nos llega, si no es a través de breves comunicaciones en otros idiomas que los pueblos eslavos, a los que alcanzan al parecer influencias grecolatinas en los ritos folklóricos estrechamente ligados con las fiestas de la Iglesia, como San Juan, San Jorge, San Nicolás, Santa Catalina, el Carnaval y otras que, indudablemente, se relacionan con las descritas en esta obra[1]. Separar lo de origen más moderno, debido a relaciones acae-

[1] Relación semejante parece estudiarse en un libro de Witold KLINGER que he visto, pero no leído, por hallarse en polaco, y que se titula *Doroczne świeta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków, 1931, 109 páginas.

cidas en época histórica, de lo más antiguo es muy difícil. Pero en el caso que nos ocupa creo que no puede haber escrúpulo en admitir que la difusión de la danza de espadas está ligada con la de otros elementos culturales de muy viejo arraigo en Europa, notándose una curiosa homogeneidad en las variantes de tal danza propias de los pueblos con habla indogermánica y sensibles diferencias en las de los pocos que han quedado fuera de semejante grupo lingüístico.

Precisamente un etnólogo checo, M. F. Pospisil, llevó a cabo algunas investigaciones comparativas acerca de las diversas clases de danzas de espadas. El análisis de las figuras de que constan en países muy lejanos unos de otros, le hizo sentar la existencia de una viejísima danza común a casi toda Europa. Examinando las danzas de Strani (Moravia), Podzamcok (Eslovaquia), Korcula y Blato y Lagosta en el Adriático, así como la de Kaplitz (Bohemia del Sur) halló la identidad de las eslavas. Las descripciones de Müllenhoff, Cecil Sharp, Blanchard y Vuia le sirvieron para determinar que también en Alemania, Inglaterra, Francia y Rumanía los números o figuras eran muy parecidos, repitiéndose con insistencia una ronda, el paso bajo los brazos, el salto por encima de éstos y la estrella. En Moravia se mezcla la danza de espadas con la de hachas que es característica de los habitantes de los Cárpatos y que, a su vez, se relaciona con las danzas de Ucrania y de los cosacos del Don.

Pero el mismo autor hace resaltar la importancia y originalidad de las danzas armadas vascas. Según él, la «makil dantza» (¿cuál?) se parece mucho al paloteado («Stick Dance») de los ingleses e indica que esta semejanza se halla incluso en los instrumentos con que se ejecutan las melodías de ambas. En cambio —prosigue—, las danzas de espadas vascas tienen un carácter singular y un lugar único entre las danzas europeas. Faltan en ellas muchos de los números que hay en otras partes (ronda, paso bajo los brazos, salto por encima de ellos, etc.). El asalto de la vizcaína la relaciona con la «moreska» yugoslava y el papel preponderante del capitán se halla asimismo en otras. Pero lo que —al parecer— las particulariza más son: el saludo con la bandera y los saltos y cambios de grupos. La «brokeldantza» es aún más singular, y Pospisil no vacila en relacionarla de algún modo con la pírrica y con la que ejecutaban los salios, de la que ya me he ocupado. No menos «incomprensible» le resulta un aloteado de la Alcarria, que tuvo ocasión de ver[2].

Con respecto a las danzas diferentes, creo que si este autor hu-

---

[2] M. F. Pospisil, «Les vieilles danses guerrières des peuples européens», en *Institut International d'Anthropologie*, IIIe session, Amsterdam, 20-29 septiembre 1927, París, 1928, pp. 502-505.

biera visto la de Ochagavia y las otras descritas aquí hubiera llegado a mayor grado de sorpresa, pues son las más parecidas que hay a las antiguas itálicas. Ahora bien, hay que notar que en lo que se refiere al folklore Italia es actualmente un país pobrísimo en esta clase de actos, lo cual es verdaderamente raro.

Según R. Corso hay allí muy pocas danzas asociadas al culto. Sin embargo, se halla en Calabria, Lucania y Sicilia una especie de danza llamada la «Nave» que se relaciona con los castillos y torres que forman junto a los paloteados los danzantes españoles en León, Castilla, Aragón, etc. Se colocan doce individuos en forma de pirámide unos sobre otros y en tres órdenes (seis abajo, cuatro en medio y dos arriba) y con una pértiga en medio para sujetarse, avanzan rítmicamente hacia el templo donde se celebra la fiesta, o se introducen en el mar. En lugares septentrionales, como algunos del Trentino, un joven elegido entre todos el día de la Epifanía es nombrado abanderado y el último de Carnaval y otras fechas lleva a cabo la ceremonia de ondear una bandera de modo análogo a como se hace en las danzas de espadas vizcaínas y en algunas procesiones (cap. XI, epígrafe «La danza individual»)[3].

Es necesario señalar que en España sea también la zona mediterránea (Tarragona) aquella en que los castillos o pirámides de hombres van separados del paloteado. Esto podría hacer pensar que tales pirámides, en una parte y otra, no tienen ni han tenido que ver acaso con la danza de palos.

Volviendo al estudio comparativo de las danzas de espadas en particular, indicaré que antes de que Pospisil hiciera sus síntesis, algunos autores españoles habían querido sacar de ciertas comparaciones parciales conclusiones etnológicas.

Don Telesforo de Aranzadi comparó, por ejemplo, las danzas de espadas inglesas y las vascas: se dirigió para ello al mismo Sharp y se convenció de que las melodías no son semejantes. «Lo que sí se parecen —indica— son ciertas figuras coreográficas, detalladamente estudiadas en su país por este autor, y en Guipúzcoa por Iztueta»[4]. De ellas hay que distinguir las de la isla de Man que parecen estar más relacionadas en su disposición con las danzas de espadas germánicas, lo cual es muy explicable si se tiene en cuenta que aquella isla fue ocupada por varias distintas oleadas de noruegos del 800 al 1400

---

[3] Según R. Corso en el capítulo dedicado a la Etnografía de Italia de la publicación dirigida por R. BIASUTTI, *Le razze e i popoli della terra*, tomo I, Turín, 1941, páginas 637-638.

[4] L. DE HOYOS y T. DE ARANZADI, *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*. Madrid, 1917, p. 74.

de J. C.[5]. A su vez, don Ricardo del Arco observó la relación de los «dances» aragoneses e ingleses, pensando que los primeros obedecen a influencias célticas en el Pirineo[6], lo cual me parece un poco excesivo. La idea de relacionar en general todas estas danzas armadas europeas con las griegas de índole semejante, idea que hemos visto aparecer en nuestros humanistas de los siglos XVI y XVII y que etnólogos como Pospisil admiten, la sostuvieron asimismo grandes personalidades de la época más gloriosa de la Filología alemana, entre las cuales, aparte del ya citado Müllenhoff, cabe recordar a H. Usener[7] y a O. Gruppe[8]. Mas esto da ocasión de hacer comentarios generales que necesitan ir separados de los anteriores para mayor claridad. Antes será conveniente, sin embargo, recordar algunos textos clásicos que se refieren en particular a España y que acaso permitan marcar una secuencia entre las danzas a que aluden y las actuales.

Danzas hispánicas antiguas

Sin embargo, pocos textos referentes a la Etnología antigua de España nos hablan de las danzas y los que hay no son ni muy explícitos ni muy interesantes. Estrabón es, como siempre que se trata de noticias de carácter etnográfico, el autor más digno de tenerse en cuenta. Por él sabemos de aquellas danzas de vecinos que hacían los celtíberos y sus vecinos septentrionales durante el plenilunio[9], danzas de las que ignoramos el carácter, aunque podemos sospechar que serían semejantes a las muchas que todavía hoy se usan en las aldeas en que se forman corros de hombres y mujeres. En otra investigación, por otra parte, he indicado cómo todavía en ciertas zonas de Galicia las mujeres acostumbran hacer salutaciones especiales a la luna cuando está en creciente mediante canciones. Pero supongo que ninguna de las danzas estudiadas más arriba tiene que ver con ésta de que nos habla el geógrafo de Amasia.

Antes de tratar de los lusitanos y de los montañeses del norte de la península dice que tenían por uso comer sentados en unos bancos

---

[5] Según Richard Wolfram, en *Die grosse Völkerkunde*, de Hugo A. Bernatzik, tomo I, Leipzig, 1939, p. 84.

[6] Ricardo del Arco, *Costumbres y trajes de los Pirineos*, Zaragoza, 1930, páginas 49-50.

[7] «Pasparios», en *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., XLIX, Frankfurt am Main, 1894, pp. 464-471 especialmente.

[8] O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, II, Munich, 1906, p. 898.

[9] Estrabón, III, 4, 16 (C. 164).

construidos junto a las paredes de las casas, en los que se colocaban según la edad y dignidad, que en estos banquetes usaban de recipientes de madera para beber, y que en medio de las libaciones o tras ellas danzaban al son de la flauta y en coro o guiados por trompetas, una danza que consistía en agacharse y saltar. Y a continuación dice que en Bastetania iban hombres y mujeres mezclados y agarrados de las manos[10]. Los hallazgos modernos de cerámica pintada con escenas diversas de San Miguel de Liria, en Valencia, manifiestan una vez más lo exacto que era el gran geógrafo en sus informaciones etnológicas y, como ha indicado don Luis Pericot en las figuraciones de danzas de ellos hay, además, los elementos suficientes para considerar que una especie de sardana semejante sobre todo al contrapás ampurdanés se bailaba ya en la costa mediterránea unos siglos antes de la era cristiana[11]. Es interesante señalar otros paralelismos más entre las referencias y datos arqueológicos y los actuales o modernos.

El agacharse y saltar a que alude Estrabón puede relacionarse con una clase de danza aldeana antiguamente muy extendida en Europa, popularizada por los bailes rusos y que don Basilio Sebastián de Castellanos dice que en su época se hacía en muchos puntos de España[12], y entre la indumentaria de los danzantes españoles actuales y la de los figurados en los vasos de San Miguel de Liria hay semejanzas indudables. Por ejemplo, en las bandas que cruzan el pecho de unos y otros. Pero ninguno de los autores antiguos que yo conozco habla de danzas que pudieran relacionarse absolutamente con el paloteado, o las de espadas, cintas y arcos, aunque hay alusiones a ejercicios bélicos que acaso tuvieran relación con alguna de ellas: en especial con la danza de espadas. Diodoro de Sicilia al describir la vida de los lusitanos afirma que eran los más bravos de los iberos, muy ágiles y ligeros en huir o perseguir, pero con mucha menor perseverancia que los celtíberos: «en tiempo de paz —añade— se ejercitan en una danza ligera, para la que se requiere gran flexibilidad de los miembros. En caso de guerra van con paso cadencioso y cantan "en el momento de atacar"»[13]. Más adelante se

---

10 ESTRABÓN, III, 3, 7 (C. 155).

11 Luis PERICOT, «La céramique ibérique de San Miguel de Liria», separata de la *Revue Archéologique*, enero-marzo de 1936, p. 106.

12 B. S. DE CASTELLANOS, *Discurso histórico arqueológico sobre el origen, progreso y decadencia de la música y baile español...*, p. 880: «El bailar dejándose caer cruzando y sacando las piernas con destreza, fue un baile antiguo... y que usan aún por diversión nuestros labriegos en muchos pueblos.»

13 DIODORO, V, 34, 5: ἐπιτηδεύουσι δὲ κατὰ μὲν τὴν εἰρήνην ὄρχησίν τινα κούφην καὶ περιέχουσαν πολλὴν εὐτοπίαν σκελῶν, ἐν δὲ τοῖς πολέμοις, πρὸς ῥυθμὸν ἀντιτεταγμένοις.

cita un texto de Silio Itálico en que se dice algo semejante de los galaicos. Los cantos de guerra serían semejantes a los que Estrabón, III, 4, 18 (C. 165), nos dice que usaban los cántabros y que entonaban incluso al ser crucificados, durante la guerra contra Augusto. Tito Livio alude a las danzas de los carpetanos [14] y Silio Itálico en su poema dedica algunos versos al mismo tema que no sé hasta qué punto se pueden considerar [15], aunque concuerdan con lo que dice Diodoro de los lusitanos. Se refieren a los galaicos y dicen (III, 346-348):

Barbara nunc patriis ululantem carmina linguis,
Nunc, pedis alterno percussa verbere terra,
Ad numerum resonas gaudentem plaudere caetras.

Estas alusiones en nada se diferencian de las que se refieren a los celtas y galos en general en textos semejantes. Compárese, por ejemplo, con el siguiente texto de Tito Livio referente a los galos: «*Ad hoc cantus ineuntium proelium et ulutatus et tripudia, et quatientium scuta in patrium quendam modum horrendus armorum crepitus, omnia de industria composita ad terrorem*» [16].

Lo único que tiene cierto interés en Silio Itálico si obedece a observación más o menos directa, es la alusión al choque de los escudos, de las «caetrae», cuyo estudio arqueológico, como tantos otros importantes, se debe al celo incansable de don Juan Cabré, que nos hace pensar en la «brokel-dantza».

Al lado de menciones de danzas guerreras y religiosas hallamos recuerdo de danzas funerarias. Tito Livio nos habla de unas que se supone tuvieron lugar cuando los funerales de Graco, el general de la época de Aníbal: «*Funeris quoque Gracchi varia est fama. Alii in castris Romanis sepultum ab suis, alii ab Hannibale —et ea vulgatior fama est— tradunt in vestibulo Punicorum castrorum rogum extractum esse, armatum exercitum decucurrisse cum tripudiis Hispanorum motibusque armorum et corporum suae cuique genti adsuetis, ipso Hannibale omni rerum verborumque honore exequias celebrante*» [17]. Diodoro, al describir los funerales de Viriato, dice

---

Más adelante se cita un texto de Silio Itálico en que se dice algo semejante de los galaicos. Los cantos de guerra serían semejantes a los que Estrabón, III, 4, 18 (C. 165) nos dice que usaban los cántabros y que entonaban incluso al ser crucificados, durante la guerra contra Augusto.

[14] XXIII, 26, 6.

[15] III, 345-348.

[16] XXXVIII, 17, 4-5, y otros textos del mismo, y Apiano citados por J. A. Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Çelts*, Edinburgo, 1911, p. 246.

[17] Tito Livio, XXV, 17, 4-5.

que su cuerpo fue muy honrado y que entre sus soldados ensitanos se ordenó se celebrara sobre su tumba un combate de doscientos pares de gladiadores. Es posible que éste tuviera el aspecto de danza armada[18], como la que sabemos tenían los germanos en la época de Tácito[19].

Ciertamente estos datos no son muy abundantes, pero es digno de tenerse en cuenta que el canto que precedía a todo combate entre ciertos indígenas se comparaba con el «pean» y, probablemente —como se ha indicado—, en las danzas de hombres y mujeres mezclados y agarrados de la mano, se puede buscar el antecedente de algunas semejantes a la sardana, etc. Hemos visto que danzas fúnebres han existido modernamente y el nombre de «edate dantza», así como ciertas costumbres ya descritas pueden arrojar alguna luz sobre el texto de Estrabón sobre las danzas en los banquetes. Y es curioso que se señale en el mismo pasaje el uso, semejante según él al de los celtas, de recipientes de madera en las comidas, uso que hasta la hora actual ha predominado en muchas zonas pastoriles del norte, centro y sur de España. No tendría nada de extraño que en las danzas efectuadas tras semejantes convites se guardara, como al ocupar asiento en ellos, un orden jerárquico y de edades, y que estuvieran en relación con la existencia de determinadas sociedades masculinas de que han quedado rastros hasta el presente, como varias veces se ha indicado. Relación semejante la han apreciado varios autores en otros países.

Los folkloristas alemanes, por ejemplo, subrayan la relación entre la danza de espadas de su país *(Schwerttanz)* y las viejas asociaciones masculinas: Richard Wolfram, en particular, en cierto trabajo ha llegado a sentar que tal danza es el acto ceremonial más característico de ellas[20]. Con ella se relacionan también íntimamente la danza de arcos *(Reiftanz)* y otras propias de los muchachos[21], que a su vez en varias partes estaban estrechamente ligadas con las festividades de mayo[22]. Los datos generales sobre el mundo clásico permitirán afianzar más aún esta relación.

---

18 DIODORO, XXXIII, fragm. 21*a*. SCHULTEN, «Viriatus», tirada aparte de *Neue Jahrbücher*, 1917, p. 29.

19 *Germ.*, 24: *Genus spectaculorum unum atque in omni coetu idem: nudi iuuenes, quibus id ludicrum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu iaciunt.*

20 Según Hans MOSER en el libro publicado en unión con Raimund ZODER, *Deutsches Volkstum in Volkschauspiel und Volkstanz*, Berlín, 1938, pp. 62 y 71-72.

21 *Op. cit.*, p. 150.

22 Georg GRABER, *Volksleben in Kärnten*, Graz, 1934, ofrece varias fotografías curiosas que representan la danza de arcos de Hüttenberg frente a las páginas 293 y 298, descrita en las 244-299, aunque ésta no es propia de tales festividades; antes parece que sí lo era. Véase, además, *Die grosse Völkerkunde*, I, pp. 70, 102 y 110.

CAPÍTULO XIV

EL ESPÍRITU Y LA FORMA DE LAS DANZAS ANTIGUAS

CLASICISTAS Y ANTICLASICISTAS

La posibilidad de relacionar hechos que han ocurrido en tiempos muy distantes con otros recientes o actuales, no pueden estudiarse más que a la luz de una casuística muy varia, pero estrechando los métodos de comparación en cuanto sea posible. Hace tiempo ya que, con respecto a las danzas, se mantuvieron dos criterios opuestos: el de los que creían que había conexión entre las antiguas clásicas y las modernas y los que negaban toda relación.

La afirmación rotunda o la negación categórica indican, por de pronto, que el problema se ha planteado. Pero negación o afirmación nada valen si no van apoyadas de algún elemento de juicio más. En todo caso, en este capítulo se reúnen una serie de textos que creo que dan motivo a que, por lo menos, repensemos sobre el tema.

Ya hemos visto cómo los antiguos eruditos españoles y eminentes filólogos del siglo pasado comparaban especialmente la danza de espadas con la pírrica, queriendo buscar en una el origen de la otra. Otras relaciones caen dentro del capricho: R. Ford, por ejemplo, refiriéndose a una danza que vio en Dueñas, no tiene escrúpulo en afirmar que se trataba de una combinación de la pírrica y el «tripudium» de los iberos[1].

Ignoramos los motivos que le indujeron a sentar conclusión tan categórica. En posición contraria en absoluto a la de los clasicistas se colocó mi maestro don Telesforo de Aranzadi cuando dijo refiriéndose a la «ezpata-dantza» vasca: «Encontrar conexión de la "ezpata-

[1] R. FORD, *A Hand-Book for Travellers in Spain*, 2.ª ed., Londres, J. Murray, 1847, p. 348: «The morn's-dances of the peasantry at Dueñas are combined Pyrrhica Saltatio of the Romans and the Tripudium of the Iberians.»

dantza'' con la danza pírrica de los antiguos griegos es tan vano, como si se la quisiera encontrar con el ''corroboy'' de los australiano u otras semejantes de los pieles rojas, etc.; donde no hay semejanza rítmico-melódica (como no la hay tampoco con la castellana y leonesa) ni de figuras, todo lo demás nada dice a este respecto *(sic)*»[2]. Esto me parece exagerado. Los griegos están en posición distinta, respecto a cualquier pueblo europeo, que los australianos o indios de América. La relación entre las melodías no es lo único importante. Los motivos, los nombres, el vestuario de los danzantes, etc., pueden ser, por otro lado, de tanta trascendencia como ciertas figuras para establecer parentescos. Yo nunca pretenderé hallar en los textos clásicos que siguen ni en otros materia para señalar una dependencia completa del folklore español de la vida griega o romana, pero sí una semejanza acusada de importancia histórica cultural excepcional. Vamos a ver ahora, a través de algunos textos famosos cuál ha sido el espíritu que guiaba a ciertos «danzantes» en la Antigüedad clásica, qué variedades de danzas podemos registrar, con alguna relación de forma aparente con las modernas (danzas de animales, danzas armadas). En tercer término, la forma de asociarse que tenían también los grupos que danzaban. En cuarto, algunos aspectos enigmáticos en su indumentaria.

Generalidades sobre el espíritu de las danzas rituales grecorromanas

Las danzas en Grecia y Roma se celebraban por motivos si no iguales, sí parecidos a aquellos por los que tienen y tenían lugar en España. Encontramos danzas en honor *de los dioses,* como las que se hacen en nuestro país en honor *de Santos* con caracteres especiales. También vemos allí que algunas danzas de origen sagrado pasan luego a actos públicos sin carácter religioso alguno. En su aspecto exterior hay semejanza y el estudio de los orígenes de las danzas clásicas ofrece problemas análogos a los que se plantean al investigar sobre las españolas.

En la religión griega, en el culto, la danza era indispensable. Danzas en honor de Apolo, Ares, Pan, Zeus, los Dioscuros, Dionysos, Atena y Artemis especialmente nos son conocidas por los textos y se consideraba que algunas las habían inventado los dioses, o que por lo menos tenían especial predilección por ellas. Por ejemplo, la

[2] T. de Aranzadi, «Etnología», en el tomo general de la *Geografía general del país vasco-navarro,* Barcelona, s.a., p. 158.

tradición del origen divino de las danzas de espadas y escudos es viviente en toda la Antigüedad: la danza es indispensable en el rito y en el misterio. El padre Donosti cuenta que en un pueblo vascofrancés, Armendaritz o Saint Martin d'Arbexone, con motivo de la procesión del «Corpus» un sacerdote, revestido de su capa pluvial, y con la custodia en la mano marcaba con su cuerpo el ritmo de la melodía que los «txistularis» tocaban para los danzantes, y que al reírse de él uno del público invocó un texto bíblico[3]. Esta manera de pensar y de obrar era muy general en la antigüedad griega, Luciano, en el tratado acerca de la danza, pone en boca del panegirista de ella, estas palabras: «No tengo necesidad de decirte que no podrían encontrarse antiguas iniciaciones que no hayan sido acompañadas de danzas. Así Orfeo y Museo, los mejores danzantes de su época, al instituir los misterios, ordenaron como una de las cosas más bellas que la iniciación tuviera lugar con el ritmo y la danza. Así es como se práctica; pero no se deben revelar estos secretos a los profanos. Sin embargo, todo el mundo sabe que comúnmente se dice de aquellos que hablan en público lo que no deben, que danzan fuera del coro sacro»[4]. Pensamiento paralelo hallaban ya autores de fines del siglo XIX en pueblos primitivos actuales[5]. Cuando más viejos son los testimonios, o más apartado y modesto es el lugar de donde provienen, el origen religioso de toda danza queda más patente.

En la parte campestre de Tesalia vemos que a los magistrados y jefes militares se les llama «conductores de la danza»: los unos dirigían las danzas necesarias para la vida corriente, los otros las guerreras[6].

Nosotros podemos comparar esto con la costumbre vasca de que las autoridades de los pueblos, o las autoridades de los pueblos vecinos invitados durante las festividades, sean las que han de abrir la danza, las que han de hacer de «buruzagui»: la misma expresión de «aurresku» es paralela a la de προ-ορχηστήρ προστάτης ο προαγωνιστής. Pero desde muy antiguo también, cual ha ocurrido en España con las danzas de espadas, paloteados, etc., había muchas ocasiones en las que las danzas se hacían por un motivo estrictamente social, siendo en su origen danzas religiosas. Esto se exageró en Roma en tiempo de los emperadores, cuando la mímica se convirtió en un

---

[3] J. A. DE DONOSTI, «Notas breves acerca del txistu y de las danzas vascas», página 26: el texto, al parecer, era el que habla de David danzando ante el arca, 2.º Samuel, 6, 5.

[4] LUCIANO, *De saltat.*, 15.

[5] Véase, por ejemplo, A. LANG, *Mythes, cultes et religion*, París, 1896, p. 261.

[6] LUCIANO, *De saltat.*, 15.

arte espectacular puramente, pero mediante el que había que representar cosas tales que era necesario un verdadero curso de mitología, como se ve en el siempre citado tratado lucianesco[7]. ¿Pero cuáles serán, en cambio, las danzas más viejas de que nos dan cuenta los autores clásicos? De todas las que yo he podido examinar no dudo en creer que las más viejas son las que en el mundo grecorromano y en el anterior inmediato aparecen social y religiosamente menos explicadas, y éstas son de un tipo que en nuestro «excursus» del folklore español hemos hallado también, envueltas en oscuridades aún mayores que las restantes. Me refiero a las *danzas animales*.

Danzas animales

¿Por qué hay números de la «mutil-dantza» baztanesa que se denominan la «golondrina», la «malviz», el «tordo»? Estos nombres son comparables al de una viejísima danza de las islas griegas llamada la «grulla»: γέρανος, con la que incluso en las figuras debían de tener semejanza. Según las descripciones que se han conservado de aquélla los que intervenían iban en fila unos detrás de otros, yendo a cada extremo un jefe, como en la «mutil-dantza». Todavía en la época de Plutarco se conservaba en la isla de Delos y él mismo dice que fue instituida por Teseo al llegar a aquella isla, simulándose en ella los rodeos y vueltas que había tenido que dar para entrar en el laberinto[8]. Luciano la consideraba viejísima y sin relación alguna con las propias de su época[9]. Frazer consideraba a esta danza como derivada de la Ariadna, con la que, al parecer, se imitaba el curso del sol en el cielo. Sin negar que entre ambas pudo haber una relación, hay que notar que en algo diferían. La danza de la grulla parece que era propia de hombres solos, hombres que en sus evoluciones imitaban los rápidos saltos de esta ave, así como los que ejecutan la «mutil-dantza» imitan, unos detrás de otros, los pasos de diferentes pájaros. Personalmente me inclino a creer que en Creta y en la zona de influencia de la civilización cretense existió alguna forma de culto a la grulla que, en parte, explicaría la danza, aun cuando por otro lado hay que tener en cuenta que los griegos también tenían ciertas danzas con las que se pretendía capturar aves y otros animales, imitando los gestos de ellos y poniéndose en la cabeza o en el cuello formas que los imitasen. Según Eliano, que se basa

---

7 Luciano, *De saltat.*, 36-62.
8 Plutarco, *Teseo*, 21.
9 Luciano, *De saltat.*, 34.

en otros varios autores, así se cazaba, por caso, el ave llamada σκώψ, especie de lechuza [10].

En muchos pueblos de aspecto social y económico variado existen danzas con nombres de animales consistentes en imitar a éstos. Entre los Yukaghir de la Rusia asiática, por ejemplo, hay una que consiste en imitar al cisne, en la que intervienen muchachas y muchachos formando círculo. Entre los Chuchee, las chicas hacen la danza del cuervo y ninguna de las dos tiene carácter religioso o mágico, sino puramente estético [11]. Pero no creo que tales danzas sean comparables a las europeas que nos ocupan, antiguas y modernas que, evidentemente, tienen un carácter festivo, relacionado con un culto, en tiempos modernos con una fiesta patronal veraniega sobre todo. La necesidad de aplicar al estudio el criterio de «imitación», se nos presenta en formas parecidas cuando examinamos; de un lado, las danzas clásicas, y, de otro, las modernas. Porque los danzantes no sólo imitan los gestos de los animales como en los casos descritos.

Varias danzas griegas imitativas

Por un texto famoso de Jenofonte podemos apreciar que los griegos de zonas rústicas, con ocasión de fiestas de carácter político, como las que celebraron los que tornaron de la expedición de Ciro al hacer alianza con los paflagonios, danzaban no sólo danzas guerreras típicas, sino también danzas agrícolas y otras religiosas de carácter local, de sus tierras respectivas.

Cuenta, en efecto, cómo después del banquete, hecho el tratado, empezaron a bailar los tracios al son de la flauta armados con sus escudos y espadas, saltando muy alta y ligeramente. Se golpeaban unos a otros, fingiendo herirse y cayendo a tierra como muertos, en medio de las exclamaciones de regocijo y agrado de los paflagonios. El que despojaba a otro de las armas entonaba el «Sitalkas», que era un canto especial de su tierra [12]. Otros llevaban a uno como muerto (ἐξέφορον ὡς τεθνηκότα).

---

[10] Sobre el baile de la grulla, Frazer, *The Golden Bough*, parte, III, *The Dying God*, Londres, 1930, pp. 75-77; W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance. A Study in Comparative Folklore*, Cambridge, 1923, pp. 69-73. La descripción más completa del baile es la de Julio Polo, en el *Onom.*, IV, 101 *(Pollucio Onomasticon*, ed. E. Bethe, fasc. I, Leipzig, 1900, pp. 230-231: τὴν δὲ γέρανον κατὰ πλῆθος ὠρχοῦντο, ἕκαρτος ὑψ'ἑκαστῳ κατὰ στοῖχον, τὰ ἄκρα ἑκατέρωθεν τῶν ἡγεμόνων τῶν περὶ Θησέα πρῶτον περὶ τὸν Δήλιον βωμὸν ἀπομιμησαμένων τὴν ἀπὸ λαβυρίνθου ἔξοδον. Sobre las danzas para capturar animales, Eliano, *De nat. anim.*, XV, 28.

[11] Waldemar Jochelson, *Peoples of Asiatic Russia (American Museum of Natural History*, 1928), pp. 219-220.

[12] Jenofonte, *Anabasis*, VI, 1, 5-6.

Después de esto los enianos y magnetes bailaron, armados también, la curiosísima danza llamada «Karpaia». Fingíase con ella que un hombre, dejando apartadas sus armas en tierra, sembraba y conducía una yunta, volviendo de cuando en cuando la cabeza con cierta violencia, como si estuviera algo inquieto. Se acercaba otro que fingía a su vez un ladrón. El labrador, cuando le veía cogía las armas rápidamente, combatiendo ambos ante la yunta imaginaria, siempre al ritmo de la flauta. Al final el ladrón se llevaba la yunta, atando al hombre, pero a veces también era el hombre el que se llevaba su yunta, ataba al ladrón de las manos y lo ponía junto a ella [13]. A continuación, un misio danzó con un escudo especial (πέλτη) en cada mano cierto baile muy agitado [14] y los de Mantinea y algunos de los arcades, completamente armados, cantaron y evolucionaron al son del ritmo «henoplio», tal como lo acostumbraban a hacer en las procesiones que efectuaban en honor de sus dioses [15].

Mucho se asustaron los paflagonios a lo último, pensando que los griegos no tenían más que danzas armadas, y para acabar de extrañarles el misio hizo que una bailarina de uno de los arcades, bellamente ataviada, danzara la pírrica [16].

De este texto curiosísimo debe destacarse que la significación de las danzas armadas no debía estar muy clara a los ojos de los que las hacían y veían. No cabe duda, sin embargo, de que la danza llamada «karpaia» era una danza agraria (καρπός = fruto de la tierra) que podría compararse con la que el día de San Isidro tiene lugar en el pueblo catalán de San Privat de Bas (Gerona) en que se figura al santo conduciendo una pareja de bueyes y al que ocurren diversas peripecias [17]. En cuanto a la costumbre de los mantineos y arcades de hacer procesiones religiosas con danzas armadas, es paralela a todas las que venimos describiendo, y si en ciertos casos puede aparecer como costumbre guerrera, en la mayoría de ellos no aparece como tal evidentemente. Los saltos en alto de los tracios en su danza de espadas y la conducción de un hombre como muerto al final son detalles que nos hacen ver la semejanza de ella con algunas de las españolas, sin que nunca queramos establecer una relación directa. De todas suertes vamos viendo que la posición negativa de Aranzadi no se puede sostener de modo tajante. Si analizamos ahora lo que

---

13 JENOFONTE, *op. cit.*, VI, 1, 7-8.

14 *Op. cit.*, VI, 1, 9-10.

15 *Op. cit.*, 1, 11: καὶ ἐπαιανισαν καὶ ὠρχήσαντο ὥσπεο ἐν ταῖς ποὸς θεοὺς ποοσόδοις.

16 *Op. cit.*, VI, 1, 12.

17 La beatificación de San Isidro, bastante moderna, no quita para que el culto al santo sea muy folklórico.

se sabe acerca de la pírrica, por ejemplo, o de otra danza parecida hecha con armas, se exagera la semejanza. En especial yo no creo que en Europa haya nada más semejante a ella que la «Brokeldantza» de Guipúzcoa, hecha también con escudos y que tanto ha llamado la atención a los especialistas. La pírrica podía hacerse de un modo individual casi, o colectivamente, por motivos atléticos o religiosos. Entre las fiestas en que se danzaba estaban las Panateneas grandes y pequeñas (o anuales) en Atenas, por ejemplo.

En los concursos había tres clases: hombres, efebos y niños y los tres tenían que danzar. Cada grupo se formaba de ocho que fingían la lucha entre sí: a veces luchaban veinticuatro contra veinticuatro y el premio era para cada clase de un buey de cien dracmas de valor. Los pirriquistas aparecían con casco, escudo y espada, y el cuerpo desnudo, y a juzgar por los relieves, etc., había una serie de figuras o números que eran acompañados por música y poesía. Uno de ellos consistía en hacer chocar los escudos, y otro en golpearlos mutuamente con las espadas, pues no es probable que los danzantes usaran de varias armas, como los españoles, que usan de espadas, palos largos y palos cortos, o los antiguos salios que, al parecer, también unas veces empleaban espadas y otras palos [18].

Las asociaciones, cofradías o hermandades

Ahora hemos de examinar su aspecto sociológico, aspecto que ofrece paralelismos también. Hace ya mucho tiempo que J. E. Harrison llamó la atención sobre ciertos rasgos de la de los curetes. Aparecen éstos en el mito como iniciadores y guardadores de una divinidad recién nacida. Para preservarla del ataque de otros espíritus hicieron una danza armada y orgiástica, golpeando sus escudos unos con otros y haciendo chocar sus espadas. Los curetes eran, pues, a primera vista «daimones» a los que se emparentaba con los sátiros, silenos y titiros. Pero en el himno de los mismos, descubierto en Creta, hay una invocación a la divinidad bajo el nombre de Kouros = el joven, que, según la autora a quien sigo ahora, sería un personaje mítico etiológico, una reflexión o «impersonación» de toda una cofradía de muchachos. El baile armado parecido a la pírrica

---

[18] Sobre la pírrica véase el artículo «Saltatio», de Louis Séchan, en *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg y Saglio, IV, 2.ª parte, París, s.a., pp. 1030-1032 en especial: sobre las armas de los salios, p. 1052.

que hacían los mozos que representaban a los curetes, sería en principio un rito de iniciación de neófitos [19].

Contribuirían a apoyar esta tesis algunos datos de carácter general. Por ejemplo, varias danzas de iniciación de pueblos primitivos en los que se hacen chocar los escudos de los recién armados. H. J. Rose hace algunas objeciones a la tesis de Miss Harrison y, en general, a todas aquellas que pretenden encontrar los precedentes de los ritos y mitos griegos en tipos de civilización muy primitivos. Aun cuando rechacemos los paralelos etnográficos que nos ofrece la helenista inglesa, hemos de reconocer la posibilidad de la existencia de una cofradía de jóvenes iniciados en una cultura de tipo «superior» como la cretense (en que parece surgieron los curetes), cultura cuyos precedentes se van dibujando cada vez más [20].

Frecuentemente los curetes se confunden con los coribantes, nombre que acaso puede traducirse por «los que dan vueltas», aunque los que lo llevaban parece que eran de origen minorasiático. Se puede suponer que también serían en un tiempo una especie de cofradía, con algo de semejanza con la de los salios, que mediante sus danzas expulsaban a los espíritus malos y que estaban bajo el patrocinio de una divinidad femenina, ctónica y de aire maternal [21]. Ahora bien, muchas danzas españolas, hasta época reciente, han sido llevadas a cabo por una cofradía con mayor frecuencia de mozos. Aparte de casos tan característicos como el de Obejo (cap. XI, «Las danzas de espadas andaluzas»), tenemos otros, como los reunidos por Iztueta, que tanto insiste en la autoridad del jefe de la danza (cap. X, «El País Vasco»), o el de «los del Ramo» (cap. XI, «Algunas danzas leonesas»). También hemos indicado que ciertas danzas las llevan a cabo muchachitos, como en La Alberca (cap. XI, igual epígrafe), que, cual los «dantzari-txikiak» del País Vasco, ofrecen una semejanza notable con los «kouroi» cretenses sin duda alguna. Vemos, pues, que social y morfológicamente, las relaciones o paralelismos son más abundantes de lo que a primera vista puede pensarse. Sólo nos faltaría hallar semejanza en los motivos espirituales más íntimos para concluir de negar la razón a Aranzadi al sostener lo que sostuvo en

---

19 J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 22-29. Véase además el artículo de USENER, citado en el capítulo anterior.

20 Véase H. J. ROSE, *Primitive Culture in Greece*, Londres, 1925, pp. 53-56. Una exposición de textos en el artículo «Kureten» de SCHWENN, en la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de PAULY-WISSOWA, N., B., XXII, Stuttgart, 1922, cols. 2202-2209.

21 Véase, acerca de la confusión, lo que dice el mismo H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology*, Londres, 1933, pp. 170-171, y sobre ellos los textos que reúne SCHWENN, artículo «Korybanten», en la *Real-Encyclopädie*, cit., cols. 1441-1446.

las líneas más arriba copiadas. Porque, por encima de todo historicismo estrecho, queda algo que podría llamarse «supra-histórico» o «meta-histórico», que la investigación histórica misma no puede aclarar y que, por ahora, tampoco aclaran los métodos formales de la Antropología cultural.

Más ejemplos de éstas

Con respecto al más exacto significado de las danzas armadas conviene insistir en la idea de que no es necesario pensar que constantemente hayan sido de carácter guerrero. En ocasiones, los golpes de espadas se ha considerado que sirven para hacer crecer las plantas, en otras para espantar los malos espíritus, el trueno, etc. La relación hallada en más de un país entre las mascaradas de invierno y las danzas de espadas, relación sobre la que dijimos bastante también con anterioridad, es de por sí muy significativa, si no lo fueran asimismo determinados textos clásicos que nos indican la posibilidad de que en su origen las danzas armadas griegas no eran danzas de guerra [22].

En el mundo clásico, como en la España actual en que tienen lugar con motivo de fiestas del «Corpus», de festividades patronales y de actos civiles, las danzas han sufrido una análoga evolución funcional. Pero hay que señalar su aparición en dos viejísimos rituales de origen oscuro: el de los coribantes ya citados y el de los salios. Pero en Roma, al lado de los ritos coreográficos de los salios encontramos otros que, asimismo, conviene tener en cuenta. Me refiero a los de los «fratres arvales». Si a alguno le chocan los casos de permanencia de costumbres que debemos admitir como existentes, si las explicaciones de los etnólogos y folkloristas no son falsas, podemos ponerle como ejemplo éste de una cofradía que durante mil años conservó unos cantos rituales, que en los siglos de fines de la República, y no se diga ya en los del Imperio, no los entendían quienes los cantaban ni quienes los oían, así como una organización que podría denominarse fósil, petrificada, pese a las reformas de Augusto [23].

---

[22] Frazer, *The Golden Bough*, parte VI, *The Scapegoat*, Londres, 1933, páginas 250-252, indica la relación que hay, por ejemplo, entre los «morn's-dancers» y los «sword-dancers» en Inglaterra, y antes, pp. 233-250, discute ampliamente la conexión de la danza armada y la fertilidad en Europa. Sobre los textos griegos, F. Macdonald Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, Cambridge, 1934, páginas 65-66.

[23] La expresión es de Ludwig Friedlaender, *Sittengeschichte Roms*, Viena, s.a., páginas 915-916.

Los «fratres arvales», o sea «los hermanos de los campos labrados»[24] eran hasta doce hombres de la mayor nobleza entre los que se contaba al mismo emperador. Tenían una fiesta principal en mayo, en honor de la «Dea Dia» que, al parecer, era una hipóstasis de Ceres, una diosa ctónica, madre de los espíritus, distribuidora de la prosperidad y de las cosechas. Tres días duraba ésta y se destinaba en especial —naturalmente— a asegurar el desarrollo feliz de las plantas en los campos sembrados. Varios ritos de los que efectuaban tenían lugar en el bosque sagrado, situado a cinco millas de Roma, cerca de la vía campestre, bosque poblado de árboles viejísimos nunca tocados por el hacha, puesto que el hierro era metal prohibido en el ritual de la cofradía, conservado en parte en las «Actae Fratrum Arualium» en donde se pueden ver descripciones de ritos como el de la repartición de panes y la petición de granos, comparables a algunos españoles descritos en esta obra (cap. II, epígrafe «Banquetes...»). Y en tales actas vemos también que estos hermanos del campo ejecutaban una danza especial en tres saltos, «tripudium», en honor de Marte y de los Lares, durante la cual se cantaba el himno, semejante al de los salios, pidiendo la protección de las cosechas y conservado en un protocolo de la época de Heliogábalo (218 d. de J.C.), y que, sin embargo, es uno de los más, si no es el más antiguo documento que conocemos del idioma latino[25].

Curetes, coribantes, salios y arvales aparecen formando cofradías de danzantes patrocinados por divinidades agrícolas. Y los enmascarados de invierno se relacionan con los que hacen los paloteos y danzas de espadas en las fiestas patronales, que, como hemos indicado, son las viejas fiestas de cosecha. Todo ello es suficiente para pensar en qué medio se registraron por vez primera los actos que se estudian en esta última parte del presente libro, la que no rompe con lo establecido en las anteriores. Lo que más nos falla, como siempre, es el análisis histórico particular. Ignoramos el mecanismo de la creación, difusión y evolución de todos estos ritos antiguos y modernos, que incluso en sus menores detalles ofrecen semejanzas. No podemos determinar si todas ellas se deban a un origen común viejísimo o si, por el contrario, son la suma de detalles reunidos en diferentes

---

[24] VARRON, *Ling. lat.*, V, 85, dice: *Fratres Arvales dicti, qui sacra publica faciunt propterea, ut fruges ferant arva, a ferendo et arvis fratres arvales dicti.*

[25] Georg WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, pp. 6-7 y 561-564. W. WARDE FOWLER, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, Londres, 1916, pp. 48, 74, 92-93, 105, 125-127, 136, 240, 241, 271 y 282 para las relaciones para otros cultos. Sobre el rito de la ofrenda A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains*, Estrasburgo, 1923, pp. 97-99.

épocas y venidos de distintos puntos, o si, lo cual parece más probable, sobre una serie orgánica de elementos antiguos se han ido acumulando otros, dándose lugar luego a la eliminación local de unos u otros o a su conservación más pura.

Sobre ciertos aspectos de la indumentaria

Un problema curioso presentan, por ejemplo, los arreos femeniles que, con bastante frecuencia, llevan los que danzan los paloteados, etc., paralelos a ciertas prendas y adornos característicos de los «galli» que, como se sabe, eran eunucos que en todo debían procurar ser semejantes a las mujeres, que estaban adscritos al culto de la diosa Cibeles, la «Magna Mater» y que ejecutaban bailes de espadas, etcétera. Llevaban éstos arracadas, collar y tocado especial a la cabeza con joyas y medallones (recuérdese el «tocado a papos» de que burlescamente nos habla Cervantes)[26]. Así aparece un sacerdote mayor, «archigallus», en un relieve que se conserva en el palacio de los conservadores de Roma que, además, lleva otros emblemas característicos que aquí no interesan. Así salían también los sacerdotes de la diosa siria que describe Apuleyo[27]. Aparte de los casos que ya se han recogido hay más que vale la pena recordar. Con atuendos, en gran parte femeniles, bailan los chicos en la procesión de Santo Domingo de la Calzada, el día 12 de mayo, en la Rioja[28], y en la bastante conocida procesión del «Corpus» de Laguna de Negrillos (León), los danzantes llevan faldillas almidonadas[29].

Los bailes sobre zancos, documentados en un hermoso cartón para tapiz de Goya (fig. 43), se conservan aún en la fiesta de la Magdalena de Anguiano, en la Rioja, el 22 de julio y los mozos *también* llevan elementos femeniles (faldas)[30] (fig. 44).

Siempre será un enigma para el investigador el de si las enaguas, pañuelos, faldellines, medias, corpiños, etc., con que se visten los danzantes hispánicos son recuerdo de la época en que las religiones orientales penetraron en España, del culto de los referidos «galli» de

---

[26] Véase el artículo «Gallos», 5, de Cumont, en la *Real-Encyclopädie*, cit., N. B., VII, 1, Stuttgart, 1910, cols. 674-682.

[27] Una magnífica reproducción del citado relieve he visto en la edición citada del libro de J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, lám. 126: Apuleyo, *Metam.*, VII (24), 571 (27), 578-580.

[28] María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 71*a*, foto en color a la página 69.

[29] María Ángeles Sánchez, *op. cit.*, p. 94*a*.

[30] María Ángeles Sánchez, *op. cit.*, p. 131*b*, con foto.

la época romana, o algo muy anterior. Los etnólogos han encontrado, en culturas muy diversas, la existencia de divinidades servidas especialmente por hombres ataviados femenilmente: Esta necesidad de «feminización» o afeminamiento del sacerdote o del danzante entra bien en ciertos contextos mitológicos, en las religiones orientales. ¿Pero por qué se halla en la danza ceremonial campesina? ¿Es testimonio de una «superposición»?[31].

Parece, sin embargo, que en algunos casos la aparición de danzantes acompañados por personajes con atuendo femenino o con trajes y disfraces particulares no obedece al mismo criterio y se debe a que tales danzantes y personajes han de asociarse con otros tipos de fiestas, como las de invierno.

En un reportaje acerca de las danzas de espadas («sword-dances») que tenían lugar en Northumberland y Durham, hace cerca de siglo y medio y que se combinaban con *cuestaciones* de los niños con motivo de las *Navidades*, se indica que los danzantes llevaban espadas o un artefacto que se parecía a aquéllas, pero que era más elástico, y que con él realizaban diferentes mudanzas. Los danzantes recorrían distintos pueblos en cuadrillas de veinte a treinta y entre ellos iba uno, al que se llamaba «Bessy», vestido de mujer vieja y otro que era el «Loco» *(the Fool)* con traje abigarrado y grotesco, compuesto por pieles de animales. Éstos eran los encargados de la cuestión. Los danzantes llevaban muchos lazos en su traje: pero, en 1839, el que da la noticia indica que la fiesta estaba en decadencia y que «is gradually giving place to more rational pursuits»[32]. «The Fool» puede corresponder, perfectamente, al «Bobo» de la danza y a otros personajes similares, pero la vieja encaja más con las que salen en bastantes mascaradas de invierno[33].

Estas puras «aproximaciones» deben ser consideradas en lo que valen. Nada concluyente indican sobre imitación concreta, herencia segura, transmisión históricamente demostrable. Pero ciertas «formas» y ciertas «funciones» parecidas ahí están.

---

[31] Otros elementos que hay que estudiar son los cascabeles que dan nombre a algunas danzas como la de los cascabeleros en El Alosno (Huelva) el día de San Juan (p. 105*b*), «ball de cascavells», en Navas (Barcelona), el 25 de agosto (p. 169*c*).

[32] «Sword-dancing in Northumberland (From a Correspondant)», en *The Penny Magazine*, núm. 447 (23 de marzo de 1839), pp. 111*c*-112*a*.

[33] Julio CARO BAROJA, *El carnaval*, Madrid, 1965, p. 207. etc.

CAPÍTULO XV

LAS COMIDAS COMUNES

LAS «CARIDADES»

Sólo brevemente he de tocar un aspecto de las fiestas veraniegas, patronales, que se puede estudiar desde puntos de vista distintos, pero que se da en muchas: el de las comidas en común. Comidas en común que caracterizan a cantidad considerable de fiestas antiguas, pero que en época correspondiente a la cosecha, cobran especial relieve y adquieren un significado concreto.

Porque, en primer lugar, hay que distinguir entre las comidas que se hacen con motivo de fiestas familiares exclusivamente, de las públicas, y dentro de éstas las de concejos y ayuntamientos, limitadas a los que tienen cargos y las de hermandades o cofradías. En fin, quedan las comidas para los fieles y las dedicadas a los pobres a las que se ha llamado «caridades», aunque a veces éstas se extienden a los que no lo son. El diccionario «de Autoridades» dirá que «Caridad», «vale también el refresco de pan, vino y queso que, en los lugares, se da a los pobres en las solemnidades de algunos santos por la cofradía que celebra la fiesta»[1]. Es, en esencia, un gasto público, como se ve en la ley de la «Nueva Recopilación» que dice: «Mandamos que los Comisarios de la Cruzada, o Composición, ni lleven, ni cobren cosa alguna de lo que algunos lugares o cofradías gastavan de sus bolsas en correr toros, *o dar caridades*, según que lo tienen de voto y de costumbre: y mandamos que sobre ello se dan las provisiones necesarias, para que assí se guarde y cumpla.» Esto se halla en el libro I, título X, ley IV[2].

---

[1] *Diccionario de la lengua castellana*, I, Madrid, 1726, p. 309*a*. Escribe *charidad*. Toma la definición y los ejemplos que luego se citan en el *Diccionario histórico de la lengua española*, II, Madrid, 1936, p. 741*b*.

[2] «Leyes de la Nueva Recopilación que no han sido comprendidas en la Novísi-

El diccionario «de Autoridades» ilustra el uso popular de la palabra con un texto de Manuel de León Merchante, en la jornada II, de *Las dos estrellas de Francia:*

—¿Sabes lo que es caridad?
—Sí, padre: pan, vino y queso.

Es lo que podía pensar un rústico en la época del autor (1620-1680), al que se llamó «dulce estudio de los bárbaros».

Los antecedentes de estas «caridades» son muy remotos y el uso de la palabra en latín medieval, para aludir a un «agape» o «convivium» de fieles está ampliamente documentado[3]. Pero ahora más que recordar estos antecedentes remotos convendría recoger algo acerca del rito festivo de comer en común en pueblos y aldeas. Rito que va desde ser un acto casi simbólico, de gran sobriedad, a convertirse en un exceso de consumo. Una pequeña exploración en obra ya de fecha lejana, pero que proporciona muchos datos para fijar los caracteres de la vida rural en la España tradicional, me refiero al diccionario de don Pascual Madoz, es suficiente para este fin. Porque aunque Madoz (1806-1870) fue un político progresista al que se debe el proyecto de la Desamortización de 1855, tuvo colaboradores eclesiásticos y otros que allegaron noticias puntuales sobre la vida religiosa del país en momentos decisivos. Así dará cuenta de «caridades» típicas y de comidas más complejas.

En el pueblo de Arañuel (Castellón) —por ejemplo—, dice que había varias formas de comida ritual. Una, el día de Santa Quiteria, el 22 de mayo. Los vecinos llevaban al cura una porción de trigo, que era amasado, después el pan hecho se bendecía y se repartía a los concurrentes a la fiesta, sin que se negara a los forasteros, por muchos que fueran. El día de Santa Bárbara, después de la función de iglesia, todos los vecinos (incluidos los más pobres) iban a reunirse al ayuntamiento, donde hacía las veces de presidente el mismo cura o rector, que hacía una señal y se servía una comida abundante. Al día siguiente se repetía, después de celebrar un aniversario con oración fúnebre por los difuntos de la cofradía encargada de la organización. Las dos comidas, en las que llegaba a haber hasta trescientas personas, transcurrían en un «sepulcral» silencio[4]. Las distri-

---

ma», *Los códigos españoles concordados y anotados*, XI, Madrid, 1850, p. 17*a*. Corresponde a la época de Carlos V, Valladolid, 1525.

3 Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, II, París, 1733, cols. 323-328, hasta nueve acepciones de la palabra *caritas*.

4 Pascual Madoz, *Diccionario geográfico*, cit., II, Madrid, 1845, p. 449*ab*.

buciones de pan bendito se conocen por otros artículos de la misma obra.

Con relación a Estorm (Lérida), indica que en una ermita que queda en alto, dedicada al Salvador, se celebraba una función el 6 de agosto a la que iban no sólo los habitantes, sino también muchos forasteros. Se cantaba misa solemne y se distribuía media libra de pan a cada uno de los concurrentes[5].

En el artículo dedicado a Albalate de las Nogueras (Cuenca), dice que durante los días de San Blas (patrono), Santa Quiteria y Nuestra Señora del Rosario había: 1) corridas de toros, 2) comedia, 3) reparto de panecillos, queso y cañamones a los pobres[6].

A veces, dentro de este esquema, la comida no era para los pobres, sino para los elegantes, como se ve en este texto relativo a la villa de Castrogonzalo (Zamora), sacado también de Madoz: «En el día de San Roque, que celebran con misa, sermón y novillos, es costumbre que el ayuntamiento reparta entre sus individuos, cura de la parroquia de Santo Tomás, que es en la que se verifica la función, y predicador, una arroba de barbos, otra de truchas y otra de carne de vaca por iguales partes; por la tarde se corren los novillos y por la noche suele haber algún banquete para los elegantes»[7].

Estas comidas, más o menos simbólicas, tenían a veces rasgos particulares, bien por la índole de lo que se repartía y comía, bien por otros elementos del ritual, exclusivo de una cofradía, herman-

---

[5] Pascual MADOZ, *Diccionario...*, cit., VII, Madrid, 1847, p. 618*b*.

[6] Pascual MADOZ, *Diccionario...*, cit., I, Madrid, 1845, p. 286*b*.

[7] Pascual MADOZ, *Diccionario...*, cit., VI, Madrid, 1847, p. 222*a*. Del mismo pueblo se describen otras prácticas festivas curiosas: «Otra costumbre no menos particular se observa en los hab. de este pueblo, y es, el primer día de Pascua de Resurrección entrega el alcalde el bastón a un mozo, que por los tres días egerce autoridad, limitada a presidir la comitiva que lleva el predicador de Semana Santa cuando sale a pedir la aleluya; a esta comitiva compuesta de todos los concejales, incluso el alc. y cura párroco más ant., se agrega otra compuesta de tantos mozos cuantos son los individuos del ayunt., pidiendo también la aleluya para ellos; no hay vec., especialmente las mujeres, que no se esfuerce en darles bollos y huevos, con tal abundancia que se suelen reunir hasta un centenar de docenas: esta abundante provisión se ha de consumir con el agregado de mucho vino, en el baile que se celebra la tarde del mismo día en la plaza pública, acto que preside el alcalde mozo, sentado con otros de su edad en un banco puesto para el efecto: los mozos eligen entre ellos, en presencia del alcalde y previo su asentimiento, dos o tres cocineros que reducen los huevos a tortillas: éstas las reparte el alcalde, sin más instrumento cortante que sus dedos, entre las mozas en los intervalos de cada tanda; esta operación va acompañada de sus buenos tragos de vino que anima sobremanera a bailadores y bailadoras. El segundo día de Pascua repite el alcalde con su escolta la vuelta de segunda aleluya, reducida a pedir el *coracho*, que es un pedazo de tocino, y gallinas; por la tarde se repite el mismo baile, pero sin la adición de día anterior; el *coracho* y gallinas, con otras cosas que agregan, las destinan a obsequiar aquella noche, con abundante cena, al cura párroco, predicador y concejales, a cuyo obsequio concurren todos los mozos.»

dad o sector del pueblo: mozos, casados, etc. No han dejado de existir, como se puede ver en el libro de María Ángeles Sánchez.

Las caridades, por ejemplo, toman en Quel, en la Rioja, un aspecto muy particular con motivo de la fiesta del 6 de agosto, que se llama del «Pan y Queso». Porque después de la misa en la ermita del Santo Cristo de la Transfiguración dos miembros de una cofradía echan sobre los asistentes unas tortas y quesos, que se comen bebiendo «zurracapote»[8]. En otros pueblos el reparto es menos sustancioso.

En Fuenlabrada de los Montes (Badajoz) al amanecer del día del «Corpus» recorren el pueblo repartiendo altramuces y recogiendo donativos, seguidos por los chicos, dos «Diablos» y una «Diabla»[9].

Grandes comidas para pobres he tenido ocasión de ver hace más de treinta años (en 1950), con ocasión de las fiestas de la Virgen de la Peña, en la Puebla de Guzmán (provincia de Huelva) a las que corresponden las fotos hechas por G. M. Foster (fig. 45).

El objeto material de la comida

Pero en otras ocasiones, las comidas tienen un carácter menos ascético. Se asocian a partes de la fiesta, que no son, por fuerza, las religiosas, cristianas. Entre ellas hay que considerar como una de las más características la de la «fiesta de las Calderas», de la ciudad de Soria, acerca de la que hay bastante escrito. En las afueras de la ciudad castellana existía desde antiguo un templo acerca del cual co-

---

8 María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 147*b*.

9 María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 91*bc*. En otro pueblo de Badajoz, Helechosa de los Montes, también recorren las calles dos «diablos», acompañados de tambor y castañuelas, y luego bailan al paso de la Custodia *(op. cit.*, p. 92*ab*). En el artículo sobre Cerecinos de la Orden (provincia de Zamora) se lee: «Es de notar una costumbre inveterada en los habitantes de este pueblo; ella se funda en una cofradía que hay con el nombre de San Esteban Protomártir, a la que únicamente pertenecen los mozos solteros desde la edad de 16 años. Ocho días antes de la festividad del santo, y otros ocho después, ha de haber todas las tardes baile con tamboril costeado por los cofrades. En el mismo día del santo salen cierto número de hermanos al rayar la aurora prevenidos de avellanas y vino, con cuyo desayuno (así lo llaman) han de presentarse en la casa de cada uno de los cofrades: si éstos están levantados toman un puñado de avellanas y una taza de vino, pero si no lo están les echan por una ventana o gatera de la puerta el puñado de avellanas. Asisten todos sin capa a la función de la iglesia, reducida a misa y sermón, y en seguida sale la procesión para depositar el santo en la otra parroquia, pues alternan los oficios. Es obligación de los cofrades ir pisando barro aunque sea hasta la cintura; el que no lo hace incurre en la pena de 2 reales» (P. Madoz, *Diccionario geográfico*, VI, Madrid, 1847, p. 327*a*).

rrieron muchas leyendas, respecto a su origen: pues los cronistas no dudaban en considerarlo como de la época de Recaredo. Allí había, según ellos, desde entonces una ermita llamada de Nuestra Señora del Mercado, que se conoció también por la de Nuestra Señora de la Blanca. El caso es que en tiempos históricos más conocidos este ámbito quedaba dentro de un Priorato de San Benito, vinculado a la historia de los primeros años de la reconquista de la ciudad; hasta el punto que también se dijo que eran los monjes de Valvanera, en la Rioja, los que habían realizado el esfuerzo bélico. En este ámbito sagrado es donde se celebraba el domingo siguiente al día de San Juan la «fiesta de las Calderas» que, hasta cierto punto, empalmaba con la de San Juan del Duero. La organización estaba a cargo de las «cuadrillas del Común», cada una de las cuales tenía que llevar allí un toro de la dehesa de Valonsadero. Este toro se corría *ensogado* durante todo el viernes y algo durante la madrugada de la víspera del sábado en que se mataba. Los despojos se subastaban luego. Pero con gran parte de la carne y otras viandas se preparaban grandes calderas de carne cocida. El domingo por la mañana salían las cuadrillas, cada una con su santo titular que se conducía en andas por hombres y mujeres, de modo alternativo, con su capellán correspondiente y con un mozo que iba delante llevando alzado un *ramo* con rosquillas azafranadas a modo de ofrenda, ramo al que se llamaba «arquijuelo». Otros mozos y hombres llevaban hachas de cera y no faltaban los que tocaban instrumentos. Las cuadrillas se encontraban en la calle del Collado, y a la puerta de la iglesia un monje, revestido de ornamentos, les rociaba con el hisopo y recibía las ofrendas. Después se celebraba la misa mayor con sermón. Acabada ésta, se esperaba un toque de campanas y cuando se oía todo, los concurrentes se dirigían a la dehesa de San Andrés. Allí, cuatro jóvenes auxiliares del mayordomo de cada cuadrilla estaban a cargo de las calderas con la carne de toro cocida con sus aderezos y eran los encargados de «dar la caridad» con la correspondiente ración de pan y vino, tanto a los vecinos como a los forasteros y, sobre todo, a los pobres. Después de la comida había baile, pero antes ya, con motivo de la fiesta no sólo las solteras, sino también las casadas, andaban danzando y cantando, de modo que por esta licencia hubo eruditos que pensaron que la fiesta debía tener origen pagano [10].

La asociación de una corrida, con banquete en que se come la

[10] Véase, entre las modernas, la descripción que hay en el artículo «Soria», de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, LVII, Madrid-Barcelona, 1927, páginas 536*b*-537*b*. Anterior, la de Nicolás RABAL, «Soria», en *España, sus monumentos*, etc.

carne del animal muerto, se ha dado en otras partes. Por ejemplo, en el artículo sobre Calasparra (Murcia), del diccionario de Madoz, se lee que allí, con motivo de las fiestas de los santos Abdón y Senén, el último domingo de agosto, se corría un toro a la tarde de la víspera. La carne del toro se guisaba en una caldera que se tenía para este fin, en la que también se metía mucho jamón, garbanzos, berenjenas y calabazas. El guiso se hacía en el sitio más público de la localidad y la fiesta en torno a la comida duraba desde la víspera hasta el alba del día siguiente. A esa hora los mayordomos y el ayuntamiento (que era el que los nombraba) junto con el clero y la música municipal, se presentaban con unas raciones de pan preparadas y distribuían éstas con el guiso entre los pobres: resultaba que casi nunca era suficiente, porque de todos los alrededores llegaban éstos en gran cantidad[11]. Esto existe todavía en bastantes pueblos, según indica la *Guía...*, de María Ángeles Sánchez.

En Guadalaviar (Teruel), hasta hoy día la fiesta de Santiago se celebra con una comida de hermandad, a base de la carne de uno de los novillos de la corrida[12], y en Bujalaroz (Zaragoza), durante la fiesta de honor de San Agustín, el 28 de agosto, se reparte la carne de los novillos lidiados[13]. En Jerez del Marquesado (Granada), en las fiestas de la Virgen de septiembre, que duran del 8 al 12, el último día se reparte la carne de los toros lidiados el día anterior. Por eso a uno se le llama «día de los toros» y al otro «día de la carne»[14]. El reparto de la carne de los becerros lidiados el «mismo día» se hace también al siguiente en Orihuela del Tremedal (Teruel), pero guisada «a la pastora»[15]. En la misma provincia, en Vellel, la «comida del toro» se lleva a cabo, siempre en las fiestas mayores de la Fuensanta y Santa Otilia, del 8 al 10 de septiembre[16]. Otro pueblo turolense, Oliete, celebra sus fiestas de la Exaltación de la Santa Cruz y la Virgen del Cantal, entre el 13 y el 16 de septiembre, terminando con la «comida de la vaca», en que todo el vecindario come la carne de la vaquilla toreada[17], y en Herencia (Ciudad Real), también durante las fiestas de la Merced, el 24 de septiembre, se come la carne de las vaquillas, con vino de la tierra[18].

---

11 Pascual MADOZ, *Diccionario geográfico*, V, Madrid, 1846, p. 253*b*.
12 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 134*a*.
13 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 172*a*.
14 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 196*c*.
15 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 197*bc*.
16 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 201*a*.
17 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 213*c*.
18 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 224*a*.

De una manera más burocrática está reglamentado, desde antiguo, que la carne de los toros de corridas comunes y corrientes, se destine a beneficencia. También que se organicen corridas con el mismo destino benéfico: para subvenir a las necesidades de hospitales y conventos. En 1785, por ejemplo, los Padres Agonizantes de Madrid pidieron licencia para tener unas corridas de toros en la plaza que había en la Puerta de Alcalá, con objeto de reconstruir el convento de la calle de Fuencarral con su producto. El gobernador del Consejo pidió informe, y de arreglo con éste se le dio permiso para correr novillos[19]. Pero esto queda fuera de nuestro cuadro. No, en cambio, el estudio de la relación de los toros como juego festivo precisamente.

[19] *Archivo Histórico Nacional. Consejo de Castilla. Sala de Alcaldes de Casa y Corte. Catálogo por materias*, Madrid, 1925, p. 280*b*. En algún caso, también el hermano mayor de los Reales Hospitales pide que un banderillero salga de la cárcel para que toree en alguna corrida benéfica. (En 1817, «Picharrache» es el banderillero preso. En el mismo *Catálogo*, p. 281*a*.)

CAPÍTULO XVI

LOS JUEGOS

JUEGOS FESTIVOS: EL ARISTOCRÁTICO DE LAS CAÑAS

La noción de «juego» en las sociedades modernas puede decirse que se ha trivializado o banalizado, de modo considerable. Sin embargo, todavía en algunas comunidades rurales está cargada de un sentido festivo, asociado con lo religioso, y así resulta que una serie de «juegos» son también, con las danzas estudiadas, elementos fundamentales en ellas. No vamos a hacer ahora un estudio completo de los juegos en las fiestas de verano, pero sí hemos de trazar un esbozo, a modo de programa, para realizarlo. La palabra en *plural*, dice ya el diccionario «de Autoridades», «significa las fiestas públicas, espectáculos y otas diversiones que se executan por alguna celebridad o memoria». Los textos con que ilustra este uso se refieren al mundo clásico[1]. Es decir, que en esta acepción «juegos» se acerca más a «ludi» que a «joca». Porque en principio «jocus» es broma o chanza. Hay poca documentación sobre este cambio semántico[2]. Se da en otros idiomas romances, como es sabido. El vasco, por su parte, tiene «joko», «yoko» y en compuestos palabras tales como «antzara-yoku» = juego de gansos.

Desde el punto de vista sociológico hay que subrayar, una vez más, el hecho de que la noción de «juego» tiene un uso aristocrático y otro más popular o plebeyo, y que los juegos aristocráticos cayeron en desuso hace tiempo, mientras que los populares, sobre todo los de las comunidades campesinas, han durado hasta nuestros días, con irregular fortuna. Pero, juego por juego, tanto lo era el aristocrático «juego de cañas» como el popular «juego de gansos» o de ga-

---

[1] *Diccionario de la lengua castellana*, III, Madrid, 1732, p. 326*a*.

[2] J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, II, páginas 1073*a*-1074*a*.

llos. Tratemos primero del de cañas. En algún texto erudito se llama «ludus arundinum».

Era un juego ecuestre de *caballeros,* según lo describe Covarrubias, que lo deriva de la Antigüedad, pues dice: «En España es muy usado el jugar las cañas, que es un género de pelea de hombres de a cavallo. Este llaman juego troyano, y se entiende averle traydo a Italia Julio Ascamio. Descrivele Virgilio, lib. 5 *Aeneidos* tan por extenso que no quita punto del juego de cañas nuestro. Primero desembaraçan la plaça, haze la entrada con sus quadrillas distintas, acometen, dan buelta, salen a ellos los contrarios...»[3].

Frente a la tesis clasicista de Covarrubias está la de los autores del primer diccionario de la Academia Española, en el que en la palabra «caña» se hace una descripción cumplida del juego, considerándolo propio de la nobleza e introducido en España por los moros; lo ilustran con referencias[4].

En el texto de la Academia copiado en nota, hay que destacar la relación frecuente del juego de cañas con las comparsas de moros y cristianos. Cosa que parecen apoyar otros textos[5].

---

[3] Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española...*, ed. de Martín de Riquer, p. 291*b*. El texto de Virgilio, *Aen.*, V, 580-587.

[4] *Diccionario de la lengua castellana,* II, Madrid, 1729, p. 128*ab*: «Juego o fiesta de caballo, que introduxeron en España los Moros, el qual se suele executar por la Nobleza en ocasiones de alguna celebridad. Fórmase de diferentes quadrillas, que ordinariamente son ocho, y cada una consta de quatro, seis u ocho Caballeros, según la capacidad de la plaza. Los Caballeros van montados en sillas de gineta, y cada quadrilla del color que le ha tocado por suerte. En el brazo izquierdo llevan los Caballeros una adarga con la divisa y mote que elige la quadrilla, y en el derecho una manga costosamente bordada, la qual se llama Sarracena, y la del brazo izquierdo es ajustada, porque con la adarga no se ve. El juego se executa dividiéndose las ocho quadrillas, quatro de una parte y quatro de otra, y empiezan corriendo parejas encontradas, y después con las espadas en las manos, divididos la mitad de una parte y la mitad de otra, forman una escaramuza partida de diferentes lazos y figuras. Fenecida ésta, cada quadrilla se junta aparte, y tomando cañas de la longitud de tres a quatro varas en la mano derecha, única y cerrada igualmente toda la quadrilla, la que empieza el juego corre la distancia de la plaza, tirando las cañas al aire y tomando la vuelta al galope para donde está otra quadrilla apostada, la qual la carga a carrera tendida y tira las cañas a los que van cargados, los quales se cubren con las adargas para que el golpe de las cañas no les ofenda, y assi succesivamente se van cargando unas quadrillas a otras, haciendo una agradable vista. Antes de empezar la fiesta entran los Padrinos en la plaza con muchos lacayos y ricas libreas, cada uno por diferente parte y se encuentran en medio de ella, como que allí se han citado para desafiarse los unos a los otros, y saliéndose de la plaza vuelven luego a entrar en ella, siguiéndoles cantidad de azémilas ricamente enjaezadas, cargadas de cañas cubiertas con reposteros, y dando vuelta a la plaza, como que reconocen el campo, ocupan los puestos, y sacando los pañuelos, como en señal de que está seguro, empieza la fiesta: cuya execución se llama correr o jugar cañas. Algunas veces se hace vestidos la mitad de los Caballeros a la Morisca y la otra mitad a la Castellana, y entonces se llama esta fiesta Moros y Christianos.»

[5] El padre MARIANA, en el *Tratado contra los juegos públicos,* cap. XXV, *Obras,*

En todo caso, los caballeros cristianos de fines de la Edad Media ya se distinguían en este ejercicio, como lo comprueba Gutierre Díez de Gámez en su biografía de *Don Pero Niño,* Conde de Buelna[6], o Fray Lope de Barrientos en la refundición de la *Crónica del Halconero*[7].

Continuó celebrándose después, como se ve en la *Crónica de los Reyes Católicos* de Alonso de Santa Cruz y otros textos relativos a fines del siglo XV y comienzo del XVI[8].

Por una parte, pues, es juego señorial de los que todavía Jovellanos creía que había que cultivar, aunque ya lo consideraba perdido, incluso en las Maestranzas[9]. Juego —hay que añadir— que en las grandes ocasiones se combinó con otros de los que se ha de tratar. Recordemos ahora un ejemplo:

Durante las fiestas que se organizaron en Lerma, por el duque valido de Felipe III, en honor del rey, y de las que, en su tiempo, se publicó una relación en latín (1617), se hicieron todos estos espectáculos o funciones: 1) «Gigantomachia». 2) «Machinae igneae», es decir, fuegos de artificio. 3) «Lucernae». 4) «Ignis Daedali». 5) «Tauri igniti», un toro de fuego particular. 6) «Comoedia prima». 7) «Taurilia». 8) «Equitaurilia». 9) «Praecipitium taurile». 10) «Ludus arundinum», juego de cañas. 11) «Comoedia altera». 12) «Personatorum larvae». 13) «Supplicantium pompa»[10].

En algún tiempo, sin embargo, y con las simplificaciones imaginables, el juego de cañas se combinó con farsas teatrales, como se ve en la *Recopilación en metro* del bachiller Diego Sánchez de Badajoz, publicada en Sevilla, en 1553, donde puede leerse una «Farsa

---

II, BAE, XXXI, p. 458*b*, escribe: «... y para que el ejercicio se haga con más calor, jueguen a las cañas, tirándose unos a otros con cierta manera de pelea morisca las cañas o alguna otra cosa en lugar de dardos, repartidos en cuadrillas de la manera que se suele hacer en España, los cuales ejercicios todos son como imitaciones y sombras de la guerra.»

6 *El Victorial. Crónica de Don Pero Niño, Conde de Buelna,* por su alférez Gutierre DÍEZ DE GAMES, ed. de J. de Mata Carriazo, Madrid, 1940, pp. 76 (primera parte, cap. XXV) y 86 (primera parte, cap. XXX).

7 *Refundición de la Crónica del Halconero* por el obispo don Lope BARRIENTOS, edición de J. de Mata Carriazo, Madrid, 1946, p. 36 (cap. XIV).

8 Alonso DE SANTA CRUZ, *Crónica de los Reyes Católicos,* ed. de J. de Mata Carriazo, I, Sevilla, 1951, p. 78: fiestas organizadas en 1492 por don Juan de Ribera en honor de los reyes de Navarra.

9 *Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas de España,* en *Obras,* I, BAE, XLVI, p. 494*a*: «... entre tanto las capitales van perdiendo hasta la memoria de sus antiguos *manejos, parejas, juegos de cañas, de sortija, de estafermo, de cabezas, de alcancías* y semejantes.»

10 En *De ludis Lermensibus epistula,* de M. RIBERIO AVENIONENSE, Madrid, 1617, reseñada por C. PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña,* parte segunda, Madrid, 1906, página 425 (núm. 1503).

del juego de cañas»[11], y en la farsa o danza de «los pecados»[12]. En estos casos parece que el juego era como un paloteado, porque ya adelante en la primera de las dos obras citadas se lee esta acotación: «Aquí harán los del coro un bullicio muy grande corriendo con sus cascabeles del un puesto al otro dando grandes golpes en las adargas como que están en juego de cañas sin parar hasta que las trompetas y atabales ayan tañido un poco...»[13].

Pero lo más frecuente —al parecer— es que el juego de cañas se hiciera como remate de una fiesta de toros, según lo indica Lope en el acto primero de *La burgalesa de Lerma,* comedia de circunstancias, de 1613, en que describe con pelos y señales las fiestas ofrecidas a Felipe III en aquella población castellana por su valido[14]. También en *Las audiencias del rey Don Pedro* hay una descripción de un juego de toros y cañas, al final de la jornada primera, en Sevilla[15]. Se asocian los dos juegos, en *La competencia en los nobles*[16] o en *El marqués de las Navas*[17].

Los de época y ambiente fantástico, o los medievales no se diferencian en el teatro de Lope de los de su propia época y cosa común en otras ocasiones y circunstancias también, pero que acaso en ésta haya que considerar como más verosímil, dada la permanencia de ciertas costumbres y hábitos. En todos estos textos se observa el tono galante de la fiesta y en alguno se advierte que con frecuencia se hacía a la morisca:

> Y advierte que estas libreas
> no eran invención morisca,
> sino cristiana y moderna.

observa Florelo en *La burgalesa de Lerma* ya citada[18].

La visión contraria la dará el mismo Lope en el traído y llevado

---

[11] Reproducción facsímile de la Academia Española, Madrid, 1929, folios CXXXIX vto.-CXLIII vto.

[12] *Op. cit.*, fols. CXLVr-CXLVIIr.

[13] *Op. cit.*, fol. CXLIIIr.

[14] *Obras* de Lope DE VEGA, publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas,* IV, Madrid, 1917, p. 41*b*.

[15] *Obras* de Lope DE VEGA, XXI, BAE, CCXII, pp. 175*a*-177*a*.

[16] *Obras* de Lope DE VEGA, publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas,* IV, Madrid, 1917, pp. 288*b*-289*b*.

[17] *Comedias escogidas,* IV, BAE, LII. En esta preciosa comedia hay primero una referencia al juego de cañas moro, en un romance de Gazul, cantado por un músico (p. 504*a*). Después referencia a un día de toros madrileño (p. 502*b*). Luego una conversación sobre preparativos de caballos, etc. (p. 503*ac*): todo el acto primero. En el segundo, la fiesta de toros y cañas ya se ha celebrado (p. 504*c*).

[18] *Obras,* ed. cit., IV, p. 43*a*.

pasaje de *Los Vargas de Castilla,* en el que el gracioso Millón, que, como corresponde siempre al gracioso en la comedia, es el encargado de «decir las verdades» de sentido común, sin remontarse a idealizaciones poéticas, arremete contra las corridas, empleando la expresión «mal gusto» por dos veces y considerándolas crueles: crueles para los hombres, por supuesto. Es, claro, la corrida caballeresca la que pinta de modo animado; pero sobre las razones de crueldad y violencia, está también la de la incomodidad física del espectador, ahogado en el tablado por el calorazo del estío implacable:

> ¡Qué calor! ¡Qué sol! ¡Mal haya
> si yo pagare tablado,
> si yo subiere a ventana
> a ver toros en mi vida,
> aunque a dar lanzadas salgas! [19].

Juegos populares de ayer y de hoy

Como va dicho, los juegos más populares han quedado más vigentes y, sobre todo, se han celebrado como complemento de las fiestas patronales hasta nuestros días, aunque hay algunos que se han dejado de practicar en fechas muy recientes, porque se han considerado sangrientos y crueles en exceso, como algunos de gansos, patos y gallos. En ellos se ha observado la misma continuidad que en otros aspectos de las fiestas populares desde los siglos XVI y XVII por los menos.

Las corridas de gallos, gansos y cintas eran diversiones obligadas de las fiestas patronales. Pero a veces adquirían un carácter especial, pues así como las danzas pasan de ser ejecutadas por motivos exclusivamente religiosos a realizarse por otros motivos, como visitas de magnates, etc., con mayor frecuencia ha ocurrido esto con los juegos. Por ejemplo, al final del descanso quince de la primera parte de la *Vida de Marcos de Obregón*, de Espinel, se cuenta una *fiesta de gansos* que hicieron unos madereros de la sierra de Segura, sobre el Guadalquivir, en honor del marqués del Carpio, fiesta que terminó mal [20].

---

19 *Obras* de Lope de Vega, XXII, BAE, CCXIII, pp. 381*b*-382*a*, jornada I. Menéndez Pelayo, en su comentario, citó el pasaje entero e infirió que «Lope no era aficionado ni apologista de las corridas de toros», p. 107.

20 *Op. cit.*, ed. Samuel Gili Gaya, I, Madrid, 1922, p. 240: «Los gancheros eran todos mozos de muy gentiles personas, fuertes de brazos y ligeros de pies y piernas,

Por textos clásicos nos son conocidas también ciertas diversiones de pueblos próximos a ríos importantes en los que hay una especialización del juego, en consecuencia.

En la jornada I de la comedia de Lope, *El loco por fuerza,* el galán Feliciano describe la fiesta de San Pedro de Sahelices con versos recargados, fiesta que se celebraba el día de la vincula de San Pedro y con este motivo los mozos del campo vecino celebraban diversos *juegos;* la situación de la ermita sobre el Tajo hacía que muchos de ellos fueran acuáticos:

Como el Tajo cristalino
lava con su curso eterno
los pies de esta santa ermita
es toda la fiesta en ellos.
Desde las soberbias peñas
desnudos fuertes mancebos,
saltan al agua atrevidos,
círculos de plata haciendo.
Cuál va en ella disfrazado
con mil vestidos diversos;
cuál va como blanco cisne
los cristales dividiendo
cuál se zambulle en las ondas
y, reprimiendo el aliento,
como el ánade pintado
sale sacudiendo el cuello;
cuál, azotando las aguas
alterna los brazos diestros,
y en ella, escribiendo cees,
forma un círculo perfecto;
cuál, puesto en forma de barco,
las manos haciendo remos,
como madeja de seda
devana el agua en su pecho;
cuál, a lo largo tendido,
enseña los pies ligeros,
sustentando con las manos
la pesadumbre del cuerpo.
Muchos van por las orillas
en mil danzas, pareciendo
los mejicanos desnudos

---

grandes nadadores y sufridores de aguas, fríos y trabajos. Quisieron hacer al Marqués una fiesta de gansos, poniéndolos atados entre los dos maderos de la puerta de la pesquera, y como iba el madero despeñándose por la violencia del grande cuerpo del agua, puesto el ganchero sobre el madero, asía la cabeza del ganso, y tirando del pescuezo se deslizaba de la mano y caía en la profundidad del agua saliendo lejos de allí nadando, en que pasaron cosas de mucho gusto y risa, aunque no sin peligro de quien la causaba, que siempre las caídas son de gusto para quien las vee, pero no para quien las da, especialmente en ejercicios tan poco usados como este.»

cuando bailaban aceitos.
Cuáles trepan por las peñas
y parecen, desde lejos,
un retrato del diluvio,
de arena y agua cubiertos.
Cuáles, corriendo algún toro,
de su feroz vista huyendo,
se arrojan al agua y burlan,
entre las ondas, sus cuernos.
Cuáles a los labradores,
que están estas fiestas viendo
meten al agua vestidos
por memoria de San Pedro,
aunque no salen enjutos,
mas de arena y agua llenos,
para que en sus tierras cuenten
qué barbos lleva Toledo.
Las luminarias del monte
los cohetes y los fuegos
doblan el campo de la agua
las estrellas de los cielos[21].

Las demostraciones de fuerza y habilidad de hombres jóvenes, la puesta en lucha o en competencia son frecuentes. No tanto otras luchas simbólicas o fingidas que caracterizan todavía a algunas fiestas patronales que vale la pena de recordar, porque se ajustan al *ritual,* y, a veces, se explican, después, mediante leyendas más o menos creíbles. «Juego» y «corrida» se asocian en la mente popular.

Covarrubias daba las de gansos como propias del Carnaval en el siguiente texto: «Correr el ganso, [es] regozijo que se haze por Carnestolendas, atándole en una soga en medio de la calle, los que passan corriendo procuran arrancarle el pescuezo y como está bien travado suele a vezes arrancarlos él de la silla»[22]. El verbo «correr», en este uso festivo de correr gansos, gallos, toros, ha dado origen a «corrida», acerca de cuyo uso y empleo valdría la pena llevar a cabo una investigación. Pero digamos ahora algo de tiempos más modernos.

En tierra vasca el carácter de juegos como elemento del ritual festivo se ve de modo muy claro.

Al escribir don Juan Ignacio de Iztueta su libro sobre las danzas de Guipúzcoa, un impulso natural y lógico le hizo dedicar las últimas páginas de él a los juegos que precisamente había visto unidos

---

21 *Obras* de Lope DE VEGA, publicadas por la Real Academia Española (nueva edición), *Obras dramáticas,* II, Madrid, 1916, pp. 258-259.

22 *Tesoro...*, edic. Martín de Riquer, p. 628*b*, fol. 428 vto., *s.v. ganso* en el original.

siempre a las danzas en los días festivos y señalados. Estos juegos y diversiones eran: partidos de pelota, concursos de «bersolaris», apuestas de bueyes y carneros, concursos de lanzadores de palo, de saltos y de «palankaris»[23]. En efecto, apenas habrá existido fiesta patronal vasca en la que éstos y otros juegos no hayan tenido lugar, y aquí la palabra «juego» la tenemos que considerar desde el mismo punto de vista que consideramos los juegos festivos en otras culturas. Difícil era hace unos pocos años todavía el hallar un punto en el que, luego de bailarse una «ezpata-dantza», una «makil-dantza» u otra de las más arriba estudiadas no haya espectáculos como los enumerados por Iztueta u otros tales como sortijas, corridas de gansos, carreras de sacos, carreras con recipientes llenos de agua y otros concursos y competiciones más o menos burlescos, más o menos divertidos. En otras partes de España ocurre algo semejante, según veremos.

Del juego de pelota no puedo decir nada en un espacio breve. Sobre sus aspectos técnicos, así como sobre los concursos de versos que también había, se han escrito obras bastante concienzudas. Don Manuel Lecuona ha estudiado muy bien la métrica, las costumbres y los temas de los «bersolaris» o echadores de versos que, competían en fecha determinada ante un público congregado en la plaza, juez que distribuía las recompensas. Como con las danzas, era en las fiestas patronales y en el período de Carnaval, especialmente, cuando tenían lugar los concursos más importantes de este tipo. Iztueta recuerda como muy famoso el del Carnaval de 1802 en Tolosa[24] y da algunos detalles sobre pruebas de bueyes («I di apustae»)[25], de carneros («Ari apustuak»)[26], de concursos de palos, saltos, etc.[27]. En vasco se usa comúnmente la palabra «jokalari» para jugador en general[28], que nos recuerda de modo llamativo a la latina *jocularius, jocularis* y otras semejantes que de la latinidad clásica pasan al latín medieval[29]. Pero en latín tiene siempre el sentido burlesco, y en el vasco la idea de juego, en el sentido que nos ocupa, es la dominante. Juegos en que se pone «en juego» la destreza, la fuerza, que se asocian con los trabajos en distintos medios (el bos-

---

[23] J. I. DE IZTUETA, *Guipuzcoaco dantzak...*, pp. 160-183.
[24] J. I. DE IZTUETA, *op. cit.*, p. 172.
[25] *Op. cit.*, pp. 179-180.
[26] *Op. cit.*, p. 180.
[27] *Op. cit.*, pp. 180-183: «Maquill urruti lariaquin saltalari eta chingolariac.»
[28] R. M. DE AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés*, I, p. 418. También *jokari*, página 418*b*.
[29] *Jocularis* en DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, III, París, 1733, col. 1544; antes, col. 1543, con caso de *jocarius*.

que, el prado, la labranza, etc.) y que, en muchos casos, tienen un sentido competitivo como se ha indicado.

Donde más se ve la relación de ciertos juegos con las danzas es en las corridas de gallos, que en sí pueden constituir una danza como la «azeri-dantza» guipuzcoana, o el llamado precisamente «antzara-yoku» = juego de gansos de la montaña de Navarra, observado en Leiza, Betelu, Valcarlos, etc., que se hace a caballo y en el que los participantes van vestidos como bailarines, y para el que había tocatas especiales. No hace mucho que aún se celebraba también en la población guipuzcoana de Oyarzun, y hacia el año 1921 amenizaba todavía, aunque de modo sangriento, la fiesta del barrio de Alcayaga, perteneciente a Lesaca. Por cierto que, con ocasión de ella, también solía subir un hombre con un bicornio a un carro de vacas adornado y de allá lanzaba coplas alusivas a las costumbres de los concurrentes a la fiesta[30]. El padre Larramendi, en el siglo XVIII, habla de las corridas de gansos como muy extendidas en Guipúzcoa[31]. Y en informes de la primera mitad de este siglo.

He aquí la descripción de alguna fiesta o juego de gallos de estío. En Aya (Guipúzcoa), el día de San Pedro y dos días más los mozos del barrio de «Aiztarrazu» celebraban una serie de actos a los que se conocía con el nombre especial de «mutil-ardua» = vino de mozos. En la víspera ya se tenía preparada la considerable cantidad de vino que se bebía y que alcanzaba a las veintiséis arrobas: el vino quedaba a cargo de los mozos y tenían derecho a él todos los concurrentes.

El día de San Pedro había misa mayor, y luego baile hasta la hora de comer. La comida, a la que asistían los parientes de las familias venidos de fuera duraba, entre una cosa y otra, de doce a cinco de la tarde. A las seis comenzaba la «soka-dantza». En esta ocasión para elegir la pareja había una particularidad. Si el tamboril tocaba la pieza llamada «Artolatauka» («Artola dauka»), cada mozo de los que formaban la cuerda («soka») salía pegando saltos a buscar por la plaza a la pareja que más le agradaba. Si no tocaba esta pieza iban ceremoniosamente cuatro mozos en comisión a buscar a las muchachas.

La víspera del último día de fiesta todos los mozos salían en cuestación y en cada una de las casas del barrio tenían el deber de darles un pollo («ollaskua»): esta cuestación iba acompañada de mú-

---

30 Una fotografía del juego de gansos de Oyarzun puede verse en el *Album gráfico descriptivo del país vascongado*, años 1914-1915, tomo de Guipúzcoa, fol. 16 r.

31 *Corografía o descripción de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*, página 157.

sica de «txistu», o acordeón modernamente, y cantos especiales que hubiera sido curioso recoger.

El último día, tras la misa, se celebraba el *juego de pollos* = *«Ollaskojoku»*. En medio de la plaza se hacía un agujero en el que se colocaba uno de los animales. Luego se ponían dos tablas ajustadas perfectamente tapándolo de manera que no quedaba fuera más que la cabeza. Entonces los tamborileros o «txistularis» comenzaban a tocar un aire exclusivo de la fiesta, al son del cual debía salir un mozo con un sable en la mano y los ojos tapados con una venda, bailando. De esta suerte había de matar al pollo y así, uno a uno, cada mozo tenía que matar a un pollo. Las fiestas del «mutil-ardua» concluían aquella noche, en que los mozos se comían a los pollos guisados con patatas o guisantes[32].

En un informe de algo más de cien años se ve la asociación que se hacía entre fiesta patronal y juegos de este mismo tipo en pueblo familiar para mí.

En una serie de respuestas a un cuestionario del periodista catalán Mañé y Flaquer, que redactó en Vera de Bidasoa, el 2 de julio de 1878 don José Joaquín de Agesta, decía esto sobre las fiestas patronales: «Desde tiempo inmemorial se acostumbra por las que se celebran con el día 3 de agosto y siguientes de cada año por ser día de su patrono San Esteban protomártir; reduciéndose a una hoguera y cohetes al anochecer de la víspera del Santo, y en su día por la mañana la adoración de su reliquia, a la tarde baile largo en las plazas públicas al son de tamboriles, y al siguiente día 4 por la tarde se juegan a caballo doce gansos y dos pañuelos buenos por mitad en la plaza de Vera y la de Alzate, y baile después como el anterior; y al siguiente día 5 generalmente partidos de pelota que hay bastante afición y habilidad en los naturales y comarcanos que acuden tanto vascos franceses fronterizos como guipuzcoanos, que a veces hacen alargar más días la diversión.»

En la parte más meridional de Navarra ocurría algo similar durante la primera mitad de este siglo.

Don Pedro Arellano dice que en la zona navarra de los alrededores de Tudela comenzaba la fiesta el día de la víspera del santo patrono con una gran hoguera. Esto ha caído en desuso, pero todavía se hace la quema de unos fuegos artificiales, y se corría hasta primeros del presente siglo el toro de fuego, que en vasco llaman «zezensuzko» sobre el que he de decir algo luego. Al día siguiente, cuando la gente se dirigía a la gran función religiosa, tenía lugar el «dance»

[32] Según un informe de don Juan DE IRURETAGOYENA, en *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, Vitoria, 1922, pp. 33-35.

o baile de palos de carácter especial y uno de los días festivos; por la mañana también, se celebraba una carrera pedestre a la que llamaban la «joya». Aparte de esta carrera y de los encierros de los toros, solía haber concursos de mujeres llevando en la cabeza cántaros de agua. «Costumbre común —dice además— a todos los pueblos y que todavía se conserva, es la de repartir vino gratuito el Ayuntamiento, durante estas fiestas, a todo aquel que desee beber. Esto se hace sólo por la noche. En algunos ayuntamientos, como los de Ablitas y Fustiñana, se acostumbra tirar desde los balcones de la Casa Consistorial dos o tres cestos de peras y manzanas a la muchedumbre congregada en la plaza, durante las noches de la víspera y la del Santo Patrón»[33].

Son de particular interés los concursos de mujeres, extendidísimos por toda España al parecer. Madoz, hablando en general de las diversiones propias de los pueblos de la provincia de Lérida con motivo de fiestas patronales, habla de «las corridas de hombres llamadas *cosos*, en las que se da un premio de un cordero, pollos u otra cosa por el estilo al más aventajado; las de mujeres con un cántaro de barro lleno de agua encima de la cabeza»[34].

En Aragón, especialmente durante las noches de la fiesta mayor, en la plaza de la iglesia, se encienden hogueras, y a su resplandor mozos y mozas brincan y saltan como en San Juan, pero además cantan unos romances especiales, de los que el primero es una salutación al santo patrono y los demás se dedican a las autoridades como el cura y el alcalde, que no suelen vivir lejos por lo común[35]. Pero también los encargados de vigilar los concursos deportivos, *como las carreras de la torta o arra,* etc., son los mozos que han entrado en el año dentro de la sociedad de ellos, que así como en otras muchas partes de España también existen allí, regida por un mayoral o «mainate». Éstos tienen que llevar, además, las mantas en que se recogen los obsequios que hacen las chicas a que rondan en común y se les dan novatadas. Además, deben de ir a buscarlas y a entregarlas en sus casas después del baile y transportar los bancos, etc., para juegos y espectáculos. Reciben el nombre de «mozos entrantes»[36].

Uno de los juegos extendido por el Pirineo era el citado de la

---

[33] Pedro ARELLANO, «Folklore en la merindad de Tuleda (Navarra)», en *Anuario de Eusko-Folklore,* XIII, Vitoria, 1933, pp. 176-177.

[34] P. MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España,* X, Madrid, 1847, p. 214*b*.

[35] Ricardo DEL ARCO, *Aragón: geografía: historia: arte,* Huesca, 1931, p. 178, informes de Alcañiz, La Codoñera y Quinto. También se encienden hogueras el día de la Santa Cruz (p. 186), que sin duda se relacionan con las primaverales.

[36] Ricardo DEL ARCO, *op. cit.*, pp. 185-186.

torta o de la «rosca». R. Violant y Simorra llamó la atención sobre las corridas de la rosca (o de la res). De ellas dice lo que sigue. El segundo día de fiesta de Baraguás, los mozos llevaban un *rosco* de ofrenda a la iglesia. Después de la misa se colocaba en una pértiga adornada con cintas y flores de colores, paseada por un mozo por todas las calles del pueblo. Luego se fijaba la pértiga clavándola en medio de la plaza.

El tercer día se corría ésta, es decir, que los mozos efectuaban una carrera y al vencedor se le daba el rosco: éste lo repartía entre las mozas. En Motrós (valle del Flamisell), se celebraba la «corrida del moltó» el segundo día. «Para ello compraban un carnero que adornaban colgándole cencerros por todo el cuerpo; el animal era guiado por el mayoral de los mozos vestido de pastor, con todos los arreos propios del oficio, y lo llevaban, acompañado de música, a la ermita de San Marcos (unos quince minutos del pueblo); una vez allí lo soltaban, y todos los mozos corrían detrás, para ver quién le daba alcance. Una vez conseguido esto, lo llevaban a la *cambra*, donde era sacrificado para comerlo en ágape fraternal entre los mozos del pueblo y los invitados.» Lo mismo se hace en Pobellar y Pauls. Mucho más al oeste, en Burguete, a la mañana del tercer día de fiesta dos jóvenes de la cofradía, llamados servidores («zerbitzaris»), conducían a dos cabritillos emperifollados por las calles del pueblo, mientras que el pastor municipal llevaba un carnero sobre cuyos lomos iba un pelele o muñeco grotesco. Las tres reses se sacrificaban en la posada, donde se celebraba una comida en común, servida, precisamente por los jóvenes mencionados, que llevaban, en señal de su cargo, una servilleta al hombro, alpargatas encintadas y pañuelo de colores a la cabeza [37].

Los juegos y corridas se celebran, o se han celebrado, también en muchos pueblos y aldeas de Castilla la Vieja: y las corridas de gallos no son exclusivas de las fiestas carnavalescas, sino que también se hacen por San Juan y durante el verano.

El folklorista burgalés Horgueta, del que se han copiado hace poco curiosos informes sobre matanzas de gallos, indica también que «en varios pueblos de la Sierra de la Demanda, como Canales de la Sierra, el día de San Juan ponen unos gallos vivos atados por las patas, pendientes de una cuerda, y los mozos a caballo tiran a descabezarlos con la mano y al que ha logrado apoderarse de tres cabezas le dan un buen premio» [38].

---

[37] R. Violant y Simorra, *El Pirineo español*, Madrid, 1949, p. 614 (cap. XII).
[38] Hergueta, *op. cit.*, pp. 80-81.

La competición: algún caso especial

En muchos de los «juegos festivos» que se realizan por razón de fiestas patronales hay un elemento competitivo. Esto se ve bien claro en los juegos deportivos vascos en que rivalizan los cortadores de leña con hacha, los segadores, los lanzadores de barra o palanca, los elevadores de pesos, los marineros en sus regatas. También los animales encontrados, como los carneros, los perros de ganados o los bueyes arrastrando pesas. Todo es motivo de apuesta y rivalidad: hasta el certamen poético de los improvisadores. En otras sociedades rurales ha ocurrido lo mismo, aunque sea de modo menos sistemático: y en algunos pueblos la lucha o competición toma un carácter más ritual y convencional si se quiere. Porque enfrenta a la sociedad en conjunto, formando grupos, y estos grupos se dividen según el sexo. Hay así en la fiesta dos bandos: uno, el de los hombres; otro, el de las mujeres. Se enfrentan, pero con arreglo a un canon y sin que el resultado esté expuesto a duda, como en los concursos deportivos, etcétera, sino que está previsto, reglamentado. Esto entra dentro de una categoría muy especial dentro de lo que es juego festivo evidentemente. De todas las competiciones de este tipo, la más representativa es la de la «pinochada» de Vinuesa (Soria). Sobre ella hay un reportaje con curiosas fotografías, debido a Eduardo de Ontañón (fig. 46). He aquí algunos trozos de él, que copio para que se compare lo observado en 1934 con lo visto a fines del siglo XIX (acaso más superficialmente) por Rabal: «Vinuesa, esa magnífica villa de tierra soriana, celebra todos los años dentro de los festejos dedicados a su excelsa patrona la Virgen del Pino, un jovial simulacro de combate que llama "la pinochada". Que se sepa, viene sucediendo desde mediados del siglo XVI. El motivo es la aparición de la Virgen sobre un pino, hecho que sucedió en el monte, entre esta villa y Covaleda, junto al término municipal. Por no estar bien delimitadas las mojoneras, se dice que riñeron los dos pueblos, discutiendo a quién le correspondía el señalado favor divino [...]. Pero he aquí que entonces, cuando los hombres se retiraban cariacontecidos [...] salieron las de Vinuesa con mucho ánimo, entraron a la carga [...] y derrotaron definitivamente a los de Covaleda, trayéndose la Virgen para la villa.

»Desde entonces, todos los años comenzó a celebrarse, en plenas fiestas y con el mayor esplendor, el triunfo femenil [...].

»La fiesta comienza bien de mañana y con arreglo a las más es-

trictas ordenanzas de las cofradías, la de San Roque que es la de solteros, y la de la Virgen del Pino, que es la de casados.

»Antes de salir el sol se cuela por las ventanas el bullanguero son de charangas que a la cabeza de las respectivas comitivas recorren las calles reuniendo ''capitanes'', ''alféreces'', ''sargentos'', ''alabarderos'' y demás altos cargos de las cofradías [...]. Van [luego] en busca del sacerdote que ha de celebrar la primera misa. Bajan con él por las calles del pueblo hasta la ermita, donde esperan ya ''piñorras'', naturales y forasteros, todos con su más lucido traje, y ellas con su correspondiente ''pinocho'', que a veces es una rama de pino, pero otras... un pino pequeño con una venda de tela a propósito para empuñarle.

»Acabada la misa, salen cura y directores entre una verdadera formación de ''pinochos'' erizados. Entra aquél en la casa más cerca a la ermita, en cuyo portal le tienen preparado el desayuno sobre una mesa de blanco mantel, en rededor a la que se sienta la comitiva sin tomar cosa alguna. Las mayordomas de casadas y solteras esperan con sus estandartes ''colocados en un pinocho'', como manda la ordenanza, a la puerta, y tras ellas toda la muchedumbre de mujeres y hombres. Después, en procesión, suben a la plaza, donde en señal de festejo se han puesto colgaduras y un alto y recto pino en el centro, al que llaman ''el mayo''.

»Casadas y solteras se forman en dos bandos. Valga la verdad, la plaza la llenan las solteras casi por completo. A la cabeza de ambos ejércitos están el capitán y el estado mayor de cada una de las cofradías, pertrechados del viejo arsenal que han sacado a la calle, entre el que se ven sables de Carlos III, espadines enmohecidos y antiguas alabardas muy adornadas con cintas de colores, a las que llaman ''bengalas''.

»En el primer movimiento se destacan las casadas, que con la plana mayor de la cofradía de los casados, y en correcta formación, entran en la iglesia a pedir a la Virgen ayuda en la batalla. Después, los abanderados voltean sus banderas, tirando primero las boinas en el suelo y haciendo después verdadera filigranas con el largo estandarte.

»Las gaitas de solteros y casados unen sus fuerzas ahora y se ponen a soplar con todos sus pulmones el toque de ''generala'', preparando el ambiente bélico en el que tal diversión debe desarrollarse. Es el momento oportuno. Casadas y solteras, en fila de dos, cierran el cuadro, bien preparadas con su ''pinocho'' en la mano. Las planas mayores respectivas, o sea, capitán, alférez, y demás catego-

rías, se dan el brazo, amarran su rodela, empuñan sus espadas, y unos por la derecha y otros por la izquierda, comienzan a dar vueltas al cuadro hasta encontrarse frente a frente y asestarse unos chatrascazos sobre la rodela que sirve de tapadera a cada grupo. Esto sucede tres veces, y en el tercer encuentro, con arreglo siempre a los estatutos de las cofradías, se dejan ganar los solteros, tirando todas las gorras y sombreros al alto. Aquello no parece ser más que un ánimo, una especie de danza guerrera, que sugestiona a los ejércitos femeniles que esperan la orden de batalla.

»Porque en seguida las capitanas de uno y otro bando voltean su bandera; desfilan por el centro de la plaza, buscándose; empuñan con enorme energía sus "pinochos", y las gaitas atacan con más brío la "generala". Ante el desfile se ve que las solteras están en definitiva mayoría [...]. Las mujeres no se buscan mucho tiempo: al primer encuentro se enfrentan y empiezan a asestarse "pinochazos" llenas de ardor. Mientras, los "sargentos" de las dos cofradías quedan en el centro de la plaza para que las filas no se rompan y todo vaya como la ordenanza manda; es decir, que las solteras —tan superiores en número y también en agilidad— no hagan una escabechina con las casadas, puesto que también esta vez está ordenado que sean éstas las vencedoras.

»Tres encuentros tienen, igual que los dirigentes.

»Pero al tercero [...] se unen solteras y casadas, rompen filas y comienzan a asestar a todos tal cantidad de "pinochazos" que allí no queda títere con cabeza. Carreras, sustos, sorpresas. La plaza queda vacía en menos que se dice [...]. Mandan también las ordenanzas que, al dar el pinochazo, diga la mujer: "¡De hoy en un año!" y el hombre conteste: "¡Gracias!"

»Todo acaba felizmente, después de un buen rato de zurriagazos, de los que no se libran autoridades, ni uniformes, ni eclesiásticos. Nuevos volteos de banderas. Un baile de los ocho cofrades mayores que toman posesión del cargo, danzando uno por uno y ante un pequeño corro que forman las autoridades. Y, por fin, el convite en casa del mayordomo, que invita y él no puede tomar nada, hasta tanto que para decir sus palabras tradicionales a los cofrades, que son éstas: "Brindo, señores, por el favor que he recibido de ustedes" ha de hacerlo levantando la copa con agua»[39].

---

[39] E. DE ONTAÑÓN, «Costumbres españolas. La gran batalla en Vinuesa entre solteras y casadas», en *Estampa*, VIII, núm. 356 (10 de noviembre de 1934), tres páginas, seis fotos (Photo Club y Crespo). Nicolás RABAL también le dedicó atención en el libro *Soria* de la serie «España, sus monumentos, etc.».

San Roque es el 16 de agosto. La explicación que dan Rabal y Ontañón es una de tantas: no distinta en el fondo a otras que han corrido por Castilla en relación con el valor de las mujeres en determinada circunstancia histórica [40].

[40] Hay un refrán castellano que dice: «Dueñas de Segovia y caballeros de Ávila» y sobre él corre una leyenda, según la cual las mujeres de Segovia en cierta ocasión defendieron la ciudad, estando ausentes sus maridos, y fueron a socorrerles los hidalgos de Ávila. Pero esta leyenda, ya en el siglo XVII, parecía oscura y mítica, y eso que la época no era la más impropia a la admisión de fábulas. Tanto es así que Diego de Colmenares, el historiador clásico de Segovia, no hace otra cosa sino repetir el refrán y la leyenda e indicar que no sabe a qué episodio podía referirse (Diego DE COLMENARES, *Historia / de la Insigne Ciudad / de Segovia / y Compendio de las Historias / de Castilla*, Madrid, Diego Díez, 1640, p. 613, cap. XLIX, § V).

CAPÍTULO XVII

JUEGOS Y CORRIDAS DE TOROS

«JUEGOS» Y «CORRIDAS»

Los gallos y los gansos no son sólo objeto de *juego;* lo son también de *corrida.* Y así se *juegan* y se *corren.* He aquí, pues, que ha habido «corridas» de gallos o gansos, como ha habido y hay «corridas de toros» y «juegos de toros». La primera idea de la «corrida» está relacionada con correr[1]. Pero nos gustaría saber cuáles son los primeros ejemplos de uso de la palabra «corrida» en el sentido que ahora interesa. En los diccionarios viejos, compilados por don Samuel Gili, empezando por el de Nebrija de 1492, está como equivalente a «cursus»[2]. Pero antes de que se popularizara el empleo de «corrida», en relación con el toreo, etc., debió ser común hablar de actos tales como los de «correr cintas», «correr gallos», «correr gansos», y «correr sortija» y «correr toros» precisamente. El diccionario «de Autoridades» ilustra el uso de estas formas con texto de los mejores clásicos[3], y señala, además, ciertas diferencias sociales entre «corridas» y «corridas». La de «correr cintas» es «fiesta que se executa a caballo y se reduce a poner muchas cintas en un cordel, que está atravesado quatro varas alto del suelo, y que cada punta la tiene una persona, que al passar el que corre a coger las cintas, levanta la cuerda para que no las pueda alcanzar, "burlándolo"[4]. Advirtamos que esta corrida o carrera de cintas ha subsistido en muchas fiestas patronales y que, modernamente, se ha adaptado a la mecánica, hacién-

---

[1] *Currere.* Vicente GARCÍA DE DIEGO, *Diccionario etimológico español e hispánico,* pp. 193 y 710 (núm. 249); igual de *carrera,* J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana,* I, p. 58*b*.

[2] Samuel GILI GAYA, *Tesoro lexicográfico, 1492-1726,* Madrid, 1947, pp. 648*c*-649*a*.

[3] *Diccionario de la lengua castellana,* II, Madrid, 1729, pp. 612*c*-616*b*.

[4] *Diccionario,* cit., II, p. 613*a*.

dose, por lo común, con bicicletas. Con respecto a «correr gansos», dirá que es fiesta «que se executa como la de correr cintas; menos que en lugar de cintas se pone un ganso en la misma forma, y si el que corre le goge el pescuezo y se le arranca, es suyo el ganso». El comentario final resulta ilustrativo desde el punto de vista social: «Es fiesta que ordinariamente la executa *la gente común*»[5]. «Correr toros» —seguimos con la misma autoridad— es, en cambio, «fiesta antiquissima y muy celebrada en España: cuyo regocijo consiste en lidiar los toros en las plazas a caballo, con vara larga o rejón, y también a pie se les hacen suertes con la capa, lienço u otra cosa semejante, o poniéndoles banderillas o garrochas»[6]. El uso lo ilustra con un texto de Santa Teresa en que además de a «correr toros» se alude al «encierro» de éstos[7]. Un encierro nocturno, en víspera de fiesta grande veraniega en población importante castellana. Las pobres monjas cansadas, amedrentadas. Cuadro más hispánico no puede darse. La fiesta, por otra parte, la asociamos a días largos, calurosos. Esto tiene incluso causas particularísimas. Por ejemplo, la convicción de que el toro no está en un grado de acometividad igual durante todo el año, sino que ésta aumenta en los meses de verano, a partir de junio.

Ya establecidas plazas, organizadas corridas a la moderna, los toros son, por eso, predominantemente, festejo veraniego. Mesonero Romanos señalaba cómo en Madrid las corridas tenían lugar de Pascua de Resurrección a la Canícula: por dos razones importantes de tener en cuenta. Porque el verano suele tardar en asegurarse y porque el ganado no despliega toda su bravura hasta bien entrado junio[8].

---

[5] *Diccionario*, cit., II, p. 613*b*. Brutal es el «correr gatos» que se describe a la página 614*a*. El concursante iba con los brazos desnudos, el gato atado se defendía, arañándole, de los puñetazos que se le intentaba dar.

[6] *Diccionario*, cit., II, p. 616*b*.

[7] *Libro de las fundaciones*, cap. III, *Obras*, I, BAE, LIII, p. 484*b*: «Llegamos a Medina del Campo vispera de Nuestra Señora de Agosto a las doce de la noche: apeamonos en el monesterio de Santa Ana, por no hacer ruido, y a pie nos fuimos a casa. Fue harta misericordia de Dios, que aquella hora *encerraban* toros para *correr* otro dia, no topar alguno.»

[8] Ramón DE MESONERO ROMANOS, *Tipo y caracteres. Bocetos de cuadros de costumbres por el curioso parlante (1843-1862)*, Madrid, 1881, p. 243. La idea de que a junio lo caracterizaban desde el punto de vista festivo el «Corpus» y los toros se halla expuesta, siglos antes, por Luis Quiñones de Benavente en el entremés de *La capeadora* (2.ª parte):

> Este es junio, cierto mes
> que cortés y comedido
> para el Corpus y los toros
> pide ventanas y sitios.

(Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII, I, 2, NBAE, XVIII, p. 554*b*.)

Es curioso observar también cómo los moralistas del siglo XVI censuraban o condenaban ásperamente a los que echaban votos y reniegos y maldecían la suerte, porque había hecho mal tiempo cuando se iban a correr toros, aguándose la fiesta[9], «cuando les pesó determinadamente en la voluntad, porque llovió en tiempo de toros o de otros públicos juegos que ellos fueron a ver...».

Los toros, juzgados como juego anticristiano, y los toros, objeto de voto religioso

Tentaciones para pecar que se provocan ocasionalmente: «públicos» juegos y juegos profanos. Al menos según una primera apariencia, que está reforzada por hombres eruditos y piadosos.

La noción de que el de los toros en sus distintas variedades es un «juego», ha tenido evidente importancia para que algunos teólogos católicos, ya en época bastante remota, lo pusieran en relación con los «ludi» romanos y, concretamente, con los juegos y espectáculos circenses. Al hacerlo, la consecuencia parecía indefectible: el correr toros era cosa profana y condenable desde el punto de vista cristiano. El apoyo a este punto de vista se hallaba en muchos textos, como vamos a ver. No será el primero, pero sí es de los más autorizados por su erudición, el del Padre Mariana, en el que, después de ocuparse ampliamente de las representaciones teatrales, arremete contra las corridas de toros. Un desarrollo de pensamiento «clasicista» en total, que empieza con estas palabras: «De todos los géneros de espectáculos que se usaban antiguamente en Roma, y desde aquella ciudad, como de fuente, se derramaron por todas las demás provincias, solos casi han quedado en este tiempo los escénicos, de los cuales se ha hablado, y demás destos, las cazas y fiestas de toros, de las cuales, porque se usan mucho en España, quiero tratar en este lugar»[10]. A esto sigue un recuento de textos acerca de los «juegos taurinos», de escritores cristianos y paganos, de leyes y disposiciones condenatorias, recuento que sirve para que el autor entre en materia. Los toros en España son más bravos que en otras partes; los españoles, más aficionados a ellos que otros pueblos, como gente del genio inquieto aficionada a las armas y a derramar sangre: «tanto, que cuanto más bravos son los toros y más hombres matan, tanto el juego da más contento»[11]. El toreo de a caballo no tiene casi peli-

---

[9] Alexo Venegas, *Agonía del tránsito de la Muerte*, cap. XVIII, en *Escritores místicos españoles*, I, NBAE, XVI, p. 182*b*.

[10] *Tratado contra los juegos públicos*, cap. XX, *Obras* del Padre Juan de Mariana, II, BAE, XXXI, p. 451*a*.

[11] Mariana, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 451*b*.

gro: «sólo la gente baja tiene peligro» entre los «toreadores» libres y espontáneos[12]. Pero Mariana, hostil, hace después otro recuento respecto a si es «lícito correr toros», en el que arranca de la consideración de tres bulas sobre el asunto y de la autoridad de teólogos como el cardenal Torquemada, que condenaba toda lucha en que los hombres pusieran en peligro su vida en torneos, luchas entre ellos o con bestias[13]. Mariana hace un resumen de lo escrito a favor o en contra de las corridas que difiere poco de lo que se ha escrito después, citando a los teólogos españoles que defienden punto de vista contrario al suyo[14]. El caso es que la corriente hostil tiene representantes en el siglo XV, como el citado cardenal Torquemada y algo después otros, entre los que destaca Gabriel Alonso de Herrera, en su tratado de *Agricultura,* publicado en 1513, que se refiere a algo muy importante desde nuestro punto de vista. Los toros en España no sólo se consideraban un espectáculo lícito para el cristiano, sino que se creía que con las corridas se honraba y agradaba a los santos[15].

Herrera critica la idea y, como amante de plantas y animales, es uno de los pocos que sale en defensa del animal. La censura se repi-

---

[12] MARIANA, *op. cit., loc. cit.*, p. 451*b*.

[13] MARIANA, *op. cit., loc. cit.*, p. 452*ab*, cap. XXI.

[14] MARIANA, *op. cit., loc. cit.*, p. 453*a*. Compárese con José María DE COSSÍO, «Polémicas sobre la licitud y conveniencia de la fiesta», en *Los toros,* II, Madrid, 1980, p. 86.

[15] COSSÍO, *op. cit.*, II, pp. 87-89, da las dos referencias un poco vagamente. El texto de HERRERA puede verse en *Agricultura general,* que trata de la labranza del campo y sus particularidades; crianza de animales, propiedades de las plantas que en ella se contienen, y virtudes provechosas a la salud humana... (libro V, cap. XLI, «Del ganado vacuno»), Madrid, 1790, p. 294*b*. El texto corre así: «Y en fin en todas sus edades nos aprovechamos de ellos: despues de su vida, de su carne y cuero; por esto antiguamente eran tan preciados los bueyes, que si algunos maliciosamente, y por mal hacer, mataban alguno, tenian pena de muerte, porque mataba un compañero tan provechoso de los hombres, y tan necesario, y por eso multiplicandose de esta manera este ganado, eran los labradores tan ricos; mas agora hacese al contrario, mayormente en nuestra España, matan los toros con peligroso placer, echándoles lanzas y garrochas, como si fueran malhechores, no teniendo culpa. Y lo que es mayor error, hacese en honor de santos y sus fiestas. ¿Pensamos por ventura que con fiestas y placeres deshonestos habemos de agradar a los Santos, que sabemos que con ayunos, lagrimas y oraciones agradaron a Dios y alcanzaron su gloria? Bien creo que no aprovechara decir esto; mas no callare, siquiera por satisfacer a mi conciencia, que Dios se ofende de ello reciamente: porque lo uno (y es lo mas principal) no se puede hacer sin grave pecado de todos los que miran y ofension de Dios. Allende de esto, quantos peligros, muertes, heridas, disfamias, males, escandalos nacen de aquestos juegos, aun los ciegos lo ven, yo no alcanzo a saber que placer se puede haber de matar a lanzadas y cuchilladas una res, de quien ningun mal se espera, antes mucho provecho; y si mal alli hacen, la necesidad y desesperacion les fuerza a lo hacer.» MARIANA, *op. cit., loc. cit.*, p. 453*a*, se refiere a la materia de voto, de la que trató el defensor de las corridas Juan de Medina.

te más tarde. Del mismo criterio fue don Diego de Agreda y Vargas, autor de *El hermano indiscreto,* una novela que salió a la luz en 1620, de la que es este pasaje: «Y fue que en honra y fiesta del Precursor divino, en la ciudad se corrían unos toros, cosa por cierto bárbara y mal entendida en hombres políticos y cristianos, y peor que la apliquen en servicio de los santos, que es cosa cierta que se ofenden con todo aquello que se desirve a la Majestad divina, a quien es certísimo que no agradan, por la multitud de almas que en semejante caso se ponen en peligro»[16]. Más adelante se vuelve sobre el tema.

En el diccionario «de Autoridades» el otro texto utilizado para dar ejemplo de uso de la expresión «correr toros» es de don Francisco de Amaya, jurisconsulto andaluz, del siglo XVII, autor de una obra titulada *Desengaño de los bienes humanos,* de la que extrae un párrafo del capítulo XIV, que es de gran interés, porque indica cómo hay «muchos lugares que hacen voto religiosamente en las festividades de algunos Santos de *correr toros,* como si semejante variedad fuera culto de ellos, que se sirven más de acciones pías»[17]. El libro citado apareció en 1681, impreso en Madrid; lo cual parece dar a entender que en muchos pueblos de España no se tenía todavía en cuenta el que en la sesión III de Reforma del Concilio provincial de Toledo de 1565 a 1566, se había dispuesto, al capítulo XXVI, que los votos hechos para *correr toros* no se cumplieran, porque esto no pertenece a causa de Religión, aunque fuera con consentimiento y juramento de todo el pueblo. Se dispuso, también entonces en consecuencia, que no se hicieran votos semejantes. Mariana sí conocía la decisión[18]. Puede pensarse que durante todo el final del siglo XVI y la mayor parte del XVII los votos de correr toros estuvieron vigentes, pese a la protesta de los escritores rigoristas en Moral. Pese también a que, como vamos a ver, poco después del citado concilio toledano hubo una condena total de las corridas por parte de Roma y siguiendo los criterios aludidos de teólogos como el cardenal Torquemada y luego Santo Tomás de Villanueva. A fines del siglo XVII todavía hubo prelados que insistieron en la nulidad de votos semejantes. En efecto, en la diócesis de Calahorra el obispo don Pedro de Lepe, el

---

16 *Novelistas posteriores a Cervantes,* II, BAE, XXXIII, p. 480*a*. La acción pasa en Granada, las fiestas de San Juan. El autor considera que el toreo a caballo era menos peligroso. Sobre él, la página XCV de la introducción.

17 *Diccionario,* cit., II, p. 616*b*.

18 MARIANA, *op. cit., loc. cit.,* p. 453*a*. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española,* traducida al castellano con notas e ilustraciones por don Juan Tejada y Ramiro, V, Madrid, 1855, pp. 257-258; la sesión tuvo lugar el 25 de marzo de 1566.

año 1698, promulgó una constitución declarando nulo y de ninguna obligación el *voto de correr toros en días o fiestas* de patronos, u otras solemnidades, y lo mismo en relación con comedias y danzas. La materia de voto dejaba fuera estas celebraciones que, si no eran malas en sí, podían considerarse de naturaleza indiferente[19]. Los padres del concilio toledano, Gabriel Alonso de Herrera antes, Agreda luego, el magistrado andaluz y el prelado de fines del siglo XVII, tenían sobre esto una opinión tajante que parece lógica. Pero las gentes antiguas con frecuencia pensaron de otra manera, e incluso parece que, en algún caso, consideraron que, haciendo un voto de esta índole, se podía nada menos que «aplacar» a la Divinidad. Se lee así en un artículo de cierta enciclopedia teológica católica española de fines del siglo XIX (muy hostil, por cierto, a las corridas) que en 1374 la villa de Roa, afligida por cruel peste, hizo voto de correr cuatro toros, con aquel fin[20].

No son muy frecuentes las referencias concretas a esta clase de votos. En Madrid, las tres fiestas de toros que se celebraban *como obligación municipal* correspondían a partir de la canonización de San Isidro a esta fecha y santo, a San Juan y a Santa Ana[21].

Un momento crítico fue —como es muy sabido— aquel en que Pío V, en 1567, en la bula «De salutis gregis dominici», prohibió de modo absoluto las corridas, lo cual dio lugar a un sinfín de cavilaciones, aunque debe reconocerse, siempre, que fueron grandes personalidades de la Iglesia y de la Mística española las que aparecían antes como muy hostiles a la fiesta en general[22]. Pero los toros tenían muchos partidarios que presionaron para que la bula se enmendase por lo menos: empezando por Felipe II.

Así, en efecto, Gregorio XIII (1575) ya levantó la prohibición, con restricciones respecto a la asistencia de gente de Iglesia y, después, Sixto V (1586) y Clemente VIII (1596) dieron varias disposiciones reguladoras más[23]. El padre Mariana, jesuita, escribió su tra-

---

19 *Constituciones synodales antiguas y modernas del obispado de Calahorra y La Calzada*, reconocidas, reformadas y aumentadas novíssimamente por el ilustríssimo Sor D. Pedro de Lepe..., Madrid, 1700, p. 313 (libro II, título V, constitución II).

20 Artículo «Toros», del *Diccionario de ciencias eclesiásticas...*, dirigido por Niceto Alonso Perujo y Juan Pérez Angulo, X, Barcelona, 1890, p. 193*b*.

21 Julio MONREAL, «Una fiesta de toros», en *Cuadros viejos. Colección de pinceladas, toques y esbozos, representando costumbres del siglo XVII*, Madrid, 1878, página 446, nota. De este texto (pp. 441-482) he sacado varias referencias, verificándolas y utilizándolas de modo diferente.

22 MARIANA, *op. cit., loc. cit.*, p. 453*a*. COSSÍO, *op. cit.*, II, pp. 90-92; para los juristas, pp. 97-99.

23 MARIANA, *op. cit., loc. cit.*, pp. 454*a*-455*a*, al cap. XXII da la Bula de Pío VI con comentario. La bula prohibía, consecuentemente, los votos. A las pp. 455*a*-456*a*,

tado hostil en un momento en que la literatura en un sentido u otro se hizo singularmente frondosa y en el que el teatro llegaba al nivel máximo que ha alcanzado en este país.

Una serie de casuistas de aquellos que Pascal satirizó, se ocuparon del asunto: Gutiérrez, López, Rodríguez, Sánchez, Navarro, Villalobos... Si en el siglo XIX se habló de «Política y toros», en el XVII se debió de hablar de «Teología y toros»[24].

Todo esto, lo que viene a demostrar es que el problema de la licitud moral de los toros era algo de primera importancia en un país católico y aficionado acérrimo a ellos; que, además, estaba acostumbrado a darles un sentido religioso, en conexión no sólo con fiestas patronales, sino también con el culto.

El clero y los toros

Así también, el voto con motivo de festividad religiosa produjo algunos problemas de conciencia cuando se levantó la prohibición total de las corridas[25]. Los hombres chapados a la antigua no sólo estuvieron familiarizados con el voto, sino que también, y hasta mucho más tarde, vieron vinculada la corrida a lugares santuarios de mucha devoción, de suerte que algunos poseían lugar para ella sostenidos por los fieles. He aquí un ejemplo muy ilustrativo. Hay en

---

capítulo XXIII, la de Gregorio XIII; el papa se refiere a la petición de Felipe II de que anulase la bula anterior. Por último da la bula de Sixto V, pp. 456*b*-457*a*.

[24] Una buena exposición da fray Enrique Villalobos, *Suma de la Teología Moral, y canónica, segunda parte*, Madrid, 1658, pp. 211*a*-214*b* (tratado XII, dificultad XX). La prohibición a los frailes se mantuvo. Otras obras contienen algo parecido. Por ejemplo, la de fray Acacio March de Velasco, de la Orden de Predicadores, valenciano, *Resolvciones morales dispvestas por el orden de las letras del alphabeto, resveltas brevemente, con la claridad possible*, II, Valencia, 1658, pp. 780*a*-781*b*, resolución 440, «Toros». El casuista hace verdaderas fiorituras. López y Sayro han dicho que el correr toros sólo será pecado mortal cuando son cruelísimos y peligra la vida del que los corre... Y el padre March indica sutilmente (p. 781*a*): «De este peligro parece que estarán libres en esta ciudad de Valencia, pues llegando los toros de Castilla, a ella, aunque sean muy bravos y ferozes, en beviendo del agua de Turia y comiendo destas yervas se les pasa mucha de su ferozidad.» En una obra posterior de fray Jaime de Corella, *Practica del confessonario, y explicacion de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N. SS. P. Inocencio XI*, Madrid, 1751, páginas 312*b*-313*a* (tratado XIV, cap. VII, 58-59), la materia se expone en forma de diálogo entre confesor y penitente sacerdote que estuvo «mirando una corrida de toros».

[25] Fray Manuel Rodríguez, *Segundo tomo de la Summa de casos de conscien-cia...*, Madrid, 1601, p. 157*a*: «Capitulo LXXI. De los toros, si es licito correrlos, o ver torneos.» En la página 157*b*, referencia al peligro de correr toros por las calles, con las puertas de las casas cerradas.

la provincia de Salamanca un pueblo que lleva el nombre de Buena Madre, nombre extraño en verdad, y en él una ermita de la que Madoz dice: «en el término, y situada en medio del monte, existe una ermita dedicada a la Virgen de los Remedios, cuya festividad se celebra el primer lunes de Pascua de Resurrección: esta fiesta es sostenida por la devoción de los hidalgos ricos del país, los que dan una corrida de novillos con toro muerto en una plaza de piedra con sus burladeros y correspondientes toriles: hasta el medio día se halla este sitio casi desierto; pero desde esta hora hasta que se principia la corrida, son muchas las personas que concurren. Las charras ricas llevan en cofres y baúles sus joyas y galas; se visten debajo de los árboles y salen a lucirse»[26].

La organización del culto de esta ermita en ciertos aspectos debía parecerse a la de Nuestra Señora del Prado en Talavera, donde con motivo de la fiesta de las «mondas» había también corridas de toros y juegos, organizados por los hidalgos de la tierra.

No menos expresivo es lo que sigue.

A mediados del siglo pasado, en Logrosán, villa de la provincia de Cáceres, el último domingo de septiembre había dos procesiones en honor de Nuestra Señora del Consuelo, a las que asistían todos los pastores del contorno, porque se creía que se le apareció a uno de ellos. Y en la víspera solía *correrse un toro*, pero así: los pastores se armaban con grandes picas, formados en medio de la plaza de manera especial, como para iniciar una figura de baile o danza, e invocaban el nombre de la Virgen. El toro les acometía y quedaba alanceado por las picas inmóviles. Por la noche, los pastores, que dedicaban la victoria a su patrona, andaban por el pueblo en cuadrillas, vitoreándola[27]. Podrían enumerarse algunas costumbres más semejantes.

En Castilla había juegos en que intervenía el toro. Sobre todo, en pueblos de Valladolid. Los mozos formaban una fila grande agarrados unos a otros de la cintura. El que iba a la cabeza llevaba sobre la suya una cesta grande de ropa y había de evolucionar según lo exigieran las circunstancias. Para eso, naturalmente, no se escogía un toro grande, sino un novillo; pero las desgracias abundaban[28]. Una y otra vez podemos preguntarnos: ¿por qué el toro? Pero antes de intentar responder a esta pregunta y para cerrar el grupo de observaciones que nos ponen ante el problema religioso y moral, hay

---

[26] P. MADOZ, *Diccionario geográfico*, etc., IV, Madrid, 1846, p. 474*a*.

[27] P. MADOZ, *Diccionario geográfico*, etc., X, Madrid, 1847, p. 358*b*.
drid, 1847, p. 358*b*.

[28] Según informe de E. E.

que advertir que el correr toros, o por lo menos ser gran aficionado a ellos fue también propio del clero español, alto y bajo, y que esta afición dio lugar asimismo a censuras y condenas, anteriores a las referidas.

El español, caballero o villano, viejo o niño, clérigo o seglar, de aldea o de población mayor, ha sentido una atracción singular por el toro..., la cual ha constituido el martirio constante de la especie. Juegos de toros hay en España desde épocas remotas, dejando a un lado los posibles antecedentes clásicos o ibéricos y celtibéricos. Y si está bien leída una carta del rey visigodo Sisebuto a cierto obispo de Barcelona, llamado Eusebio, parece que éste era ya gran aficionado a los espectáculos de toros, cosa que el piadoso rey censura[29]. Esto, en pleno siglo VII. Pero mucho después seguía la afición del alto clero hispano a ellos, como la demuestra una ley de las «Partidas» de Alfonso X, en la que se dispone que los prelados «non deven yr a ver los juegos...». Tampoco participar en ellos: «assí como alanzar, o bohordar, o lidiar los toros, o otras bestias bravas nin yr a ver los que lidian»[30]. Los sacerdotes, ya que no los obispos, siguieron después con la afición, como va dicho. En el siglo XVII don Cristóbal Lozano, el capellán de los Reyes Nuevos, de Toledo, que encontraba en los toros un regusto pagano, lo confirma. De los juegos circenses en lo que busca su origen —dice— «se han quedado en nuestra España tan arraigadas estas memorias, y estos espectáculos, que en no aviéndoles, se hace quenta que no ay fiestas». Y concluye: «Aun a los Clérigos no han bastado los Pontífices a abstenerlos de actos semejantes, por averse valido de privilegios, e Indultos, a instancia de los Reyes»[31].

El toro como símbolo

Nos encontramos, pues, con un juego, un elemento lúdico muy popular entre creyentes, pero que a los eruditos les produce la sospecha de que, en esencia y en desenvolvimiento histórico, es pagano. Otro escritor del siglo XVIII, don Miguel Gómez de Luna y Arellano, catedrático de Osuna, en una obra escrita en latín, consagra

---

[29] La carta es la sexta de la serie publicada por el padre Enrique FLÓREZ, *La España sagrada*, VII, Madrid, 1890, p. 326: «... quod de ludis theatriis taurorum scilicet ministerio sis adeptus.» Hay una variante que dice «phanorum».

[30] Partida I, título V, ley LVII. *Los códigos españoles concordados y anotados*, II, Madrid, 1848, p. 103*a*. El comentario latino es muy interesante.

[31] *Los Reyes Nuevos de Toledo. Descrivense las cosas mas augustas y notables de la Ciudad Imperial*, Madrid, 1734, p. 19 (libro I, cap. III).

en un capítulo varias páginas a atacar las corridas y las considera también algo heredado del Paganismo[32]. Una corriente de opinión distinta, erudita y hostil también, la representan los que no piensan en griegos y romanos, sino en otra clase de infieles, como creadores del toreo.

Así, don Bartolomé Leonardo de Argensola, al comienzo de la segunda de sus epístolas a don Fernando de Borja, virrey de Aragón:

> Para ver acosar toros valientes
> (Fiesta africana un tiempo, y después goda.)[33].

En el romancero morisco, el correr toros y cañas es una fiesta de los galanes moros[34]. Pero, pese a estos supuestos orígenes, la fiesta es objeto de asociación constante con fiestas religiosas y el toro un animal «simbólico» como ningún otro, dentro de la moral popular católica española.

No vamos ahora a extendernos en consideraciones más o menos ingeniosas acerca de lo que ha significado el toro a lo largo de los tiempos para distintos pueblos del Mediterráneo, ni a poner en juego una erudición que puede ser fácil y peligrosa de manejar a la vez. Hay que ceñirse a tiempos, espacios y circunstancias limitadas. Un español de fines del siglo XVII o comienzos del XVIII, de todas

---

32 La obra, con una dedicatoria al infante-cardenal don Fernando de Austria, está en la línea del padre Mariana: *De iuris ratione et rationis imperio*, Madrid, 1630, sostiene, al libro II, cap. IX, pp. 264-289, en tres puntos, lo que sigue: «§ 14: *Pontifex Romanus caput Ecclesiae semper fixo calamo prohibuit cruenta spectacula*» (páginas 281-283); § 15: «*Taurorum agitatio illicita est*» (p. 283); § 16: «*Arenarii omni jure sunt infamia aspersi*» (pp. 283-285, con un texto de Santo Tomás de Villanueva); § 17: «*Taurorum agitatio a gentilitia ferarum venatione inducta est*» (pp. 285-286); § 18: «*Athenienses primi auctores agitationis taurorum*»; § 19: «*Pius Quintus Pontifex Roman. interdixit*» (pp. 286-287); § 20: «*Quid observandum foret quando talia spectacula voventur*» (p. 287); § 21: «*Gregorii XII permissio in quo pacto intelligenda est*» (pp. 287-289); § 22: «*Spectacula quibus mala insunt neque honesto fine exercenda sunt*» (p. 289).

33 *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, BAE, XLII, p. 303*a*. Lo que sigue es muy hostil:

> Corre agora la gente al coso, y toda
> o sube a las ventanas y balcones
> o abajo en rudas tablas se acomoda.
> Asi miraron etnicas naciones
> miseros reos en teatro impio
> expuestos al furor de sus leones.

34 Los más plásticos en relación con el asunto son los de los amores de Muza, *Romancero general*, I, BAE, X, pp. 46*a*-53 (núms. 86-104).

maneras, podría encontrar cierta explicación general a esta constante presencia del toro en juegos de fuerza y esfuerzo, leyendo el libro del padre Fray Andrés Ferrer de Valdecebro, aparecido en 1696, y que tuvo otra edición de 1728 por lo menos.

En este texto barroquísimo, se indica que el toro es símbolo del trabajo, «de natural fogoso y encendido», ferocísimo cuando está en celo y vinculado a la tierra; pero no lo considera como feroz por sí, sino cuando está acosado o se siente vencido por otro en el celo. La mayor fuerza la tiene en la cabeza y su bramar es parecido al ruido del mar[35]. El toro es ejemplo a modelo de la fuerza natural y la nobleza de ánimo, incluso en Heráldica. Un tratado del siglo XVIII nos dirá que «simboliza a un pecho generoso, en quien los recuerdos de su sangre representados en la púrpura, le inflaman el corazón para empeñarse en la defensa de su vida, y empresas de mayor honor»[36].

Antes también, el licenciado don Diego de Yepes, en una obra moralizadora, publicada en Toledo en 1592, ponía al toro como modelo de templanza, pese a su ferocidad e ímpetu amoroso, de suerte que, como otros animales, pueden y deben ser ejemplo para los hombres: «De manera que parece que la razón es guía de los que no la tienen, y carecen della, y la prudencia se aposenta en las cosas que no tienen experiencia ni entendimiento, y que el saber habita en los que son incapazes de doctrina»[37].

La idea de que el toro da un modelo de valor y de templanza justa parece que se ha utilizado incluso como árbitro en los litigios

---

35 Andrés FERRER DE VALDECEBRO, *Govierno general, moral y politico*. Hallado en las fieras, y animales sylvestres. Sacado de sus natvrales virtvdes, y propiedades. Con particvlar tabla para sermones varios de tiempos, y de Santos..., Barcelona, 1696, páginas 306-319 (libro XIV, cap. LXXX).

36 Pedro José DE ALDAZÁBAL Y MURGUÍA, *Compendio heráldico. Artê de escudos según el método más arreglado del blasón y de autores españoles*, Madrid, 1773, página 136 (libro I, cap. XIII, § 6).

37 *Discursos de varia Historia. Que tratan de las Obras de Misericordia, y otras materias Morales: con exemplos, y sentencias de Santos, y grauissimos Autores*, Toledo, 1592, fol. 99 vto. *b* (discurso VII, cap. VII). También es interesante el comentario a Plinio el Mayor, del Licenciado Jerónimo DE HUERTA: *Historia Natural* de Cayo Plinio Segundo, traducida por el Lizenciado Gerónimo de Huerta, Médico de su Magestad y Familiar del Santo Oficio de la Inquisición..., Madrid, 1629, pp. 481*a*-484*a*. El texto de Plinio que anota es *N.H.*, VIII, 71, 184-186. La numeración de Huerta es distinta. En punto a las diferencias dice (p. 482*a*) que los más bravos en España son los toros de «Xarama y Tajo», que así al muy bravo, por antonomasia, se le llama «Xarameño»: «Con estos se hazen los espectaculos de grandes fiestas, esperandolos a cavallo, y a pie, no con poco peligro de los pobrezillos ignorantes que se entran en el coso con ellos, donde muchos pierden las vidas, o salen heridos de sus horribles cuernos, por hazer gentilezas con unas bestias ferozes. Los de Galicia —continúa— son menores, de menos brio, pero no menos fuerza. Los de Extremadura de gran cuerpo, gran cornamenta, color claro y fuerza considerable, pero no tienen aquella ferozidad que se busca para los espectaculos publicos.»

entre dos pueblos, según informan algunos escritos. Pedro Álvarez, escritor salmantino con el que tuve alguna relación hace mucho, escribió, por los años de la guerra, un artículo en el que trataba de la lucha de toros en la raya de dos términos municipales. Allí los llevan con rústica solemnidad, «fanfarria, los de uno y otro bando, después de pasturar bien a los reñidores, con algarrobas maceradas en vino [...]. En el encuentro magno de los dos animales se esparce un efluvio caliente que enardece los sentidos y seca la boca del que los contempla. La fuerza bruta, el peso y la materia, es como si decidieran entonces el prestigio y fama de valientes que llevan los mozos del lugar»[38].

Esta misma práctica se llevaba a cabo en partes de Asturias a fines del siglo XIX, dándole un sentido jurídico.

En la zona más ganadera de aquel principado, en los poblados de Yernes y Tameza, a comienzos del siglo presente oyó don Manuel Pedregal a los más viejos vecinos que en cierta ocasión, con objeto de determinar los límites de su «obispalía» a los de Proaza, se determinó que lucharan dos toros, uno de cada parte, «sirviendo de punto de partida en el deslinde, con dirección determinada, el sitio hasta donde llegase el toro vencedor»[39]. Pero esto ya se aparta de lo que es propiamente lúdico, dentro de lo cual vamos a ver cómo el espectáculo taurino más famoso hoy, la corrida en plaza «ad hoc», con diestros asalariados de mayor o menor prestigio, se despeja, poco a poco, de otros juegos y corridas en que también interviene el animal, pero que los «aficionados» consideran y consideraron despectivamente desde que se reglamentó aquel espectáculo.

Desde el punto de vista antropológico y etnográfico, lo que son vaquillas, toros ensogados, enmaromados y de cuerda, por un lado, toros de fuego o encohetados y embolados por otro, tienen tanto o más interés, porque nos ponen ante algo generalizado en vastas porciones de la península, desde épocas remotas hasta nuestros días. Arranquemos para demostrarlo, de un texto de don Nicolás Fernández de Moratín que aludía a estos juegos con el desprecio propio del «aficionado». Es el texto bastante conocido y se publicó por vez primera en Madrid el año de 1777, y de él es este pasaje: «Antiguamente eran las fiestas de toros con mucho desorden y amontonamiento de gente, como hoy en las novilladas de los lugares, o el toro embolado, o el jubillo de Aragón, del cual no hablaré por ser

---

[38] Pedro ÁLVAREZ, «El toro totem ibérico», en *La Gaceta Regional* de Salamanca (11 de septiembre de 1938), núm. 5486, p. 8.

[39] Manuel PEDREGAL Y CAÑEDO, «Asturias, derecho municipal», en *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, II, Barcelona, 1902, p. 109.

barbaridad inimitable, ni de los despeñaderos para toros de Valladolid y Aranjuez, porque esto lo puede hacer cualquier nación»[40]. Moratín, padre, hace distinción esencial entre la «corrida» de toros propiamente dicha, con su origen y desenvolvimiento autónomos, y estos otros festejos de toros, no organizados con aquella reglamentación y virtuosismo que quedan precisados en los tratados de Tauromaquia, los cuales la reducen a arte diferente según los tiempos y a los que él mismo hace referencia: escritos primero por caballeros para los que torean a caballo como don Gaspar Bonifaz, don Luis de Trejo, don Juan de Valencia o don Gregorio de Tapia y Salcedo; luego por toreros como los que nos son familiares, aunque todavía en el siglo XVIII descollaron en el ejercicio algunos caballeros, chapados a la antigua y también religiosos... pese a prohibiciones papales, etc.

Pero aceptemos la distinción de Moratín y aun otra, importante también, y en tiempos modernos.

Hace años ya que, por otra parte, don Antonio Flores decía que el *toreador* es el que torea *por afición* y sin *recibir por su trabajo recompensa alguna*, mientras que el *torero* es precisamente el reverso de la medalla[41]. La distinción de nombres puede aceptarse como reflejo de la realidad. El *Diccionario de Autoridades* ya indicaba también que «torero» es «el que por oficio o precio torea de a pie en las plazas». No da la voz «toreador» y el ejemplo que usa para ilustrar la primera acepción, sacado de la traducción de *El Cortesano* hecha por Boscán no refleja tal profesionalidad[42]. Pero no cabe duda de que la diferencia existe y que, con el tiempo, se ha exagerado. Nuestro interés ahora se dirigirá al mundo no profesional. Con perdón de *Carmen* y de la famosa canción de Escamillo y su final: *Toréador, l'amour t'attend! L'amour et l'argent*, podríamos decir.

El «torero» es un profesional, como el actor, o como el cantante, y el «toreador» de Flores, no: es un personaje con frecuencia menos individualizado, como lo son los danzantes de las procesiones y otros personajes que aparecen en este libro con frecuencia.

---

40 Nicolás FERNÁNDEZ DE MORATÍN, «Carta histórica sobre el origen y progresos de las fiestas de toros en España», en *Obras de Don Nicolás y Don Leandro Fernández de Moratín*, BAE, II, p. 143*a*.

41 Antonio FLORES, «El toreador», en *Semanario pintoresco español*, 17 de agosto de 1856, XXI, p. 261*a*.

42 *Diccionario de la lengua castellana*, VI, Madrid, 1739, p. 301*b*: «En jugar a las cañas, en ser buen torero, en tirar una vara (o barra), o echar una lanza, se señale entre los españoles», B. CASTIGLIONE, *El cortesano*, libro I, capítulo IV; ed. de Augusto F. de Avilés, Madrid-Barcelona, s.a., I, p. 78.

¿Pero qué es el «hombre» ante el toro? ¿Un pagano descreído? ¿Un fiel devoto de un santo? Según un punto de vista es una cosa, según otro, la otra. En realidad, para la mayoría, no debía ser nada de aquello que preocupaba a los teólogos, arqueólogos y moralistas, sino algo con significado más corporal y humano, más admirable también en una sociedad juvenil, caballeresca y guerrera. Frente al bruto más feroz y altivo, el hombre más viril y valiente.

Los poetas y autores teatrales del Siglo de Oro casi siempre aluden a los caballeros que se distinguen en la plaza con simpatía y admiración. Yo no creo que pueda darse una expresión más admirable de efecto del toreo caballeresco en un público popular, castellano, que la que refleja Lope de Vega, en *El caballero de Olmedo,* una de sus obras más intensas y de la que la acción se pone, precisamente, en la época de don Juan II de Castilla, cuando las fiestas de toros llegaban a su apogeo: aunque parece que el caballero al que hace alusión la copla sobre que se basa la obra nuestra vivió tiempo después y su historia fue mucho menos poética[43]. El tema del caballero lidiador de toros se aprovecha una y otra vez en poesía, de modo más o menos extenso y va asociado a efectos guerreros y patrióticos en obras teatrales del siglo XVII.

En la comedia de don Sebastián de Villaviciosa y don Francisco de Avellaneda, *Cuantas veo, tantas quiero,* hay, por ejemplo, una barroca descripción del juego de cañas y las corridas de toros que hizo el ejército de Portugal, mandado por don Juan de Austria, con motivo del nacimiento del príncipe, hijo de Felipe IV y de Mariana de Austria, que fue luego Carlos II[44]. En ella, la fiesta de toros se presenta como un ejercicio complementario o ilustrativo del valor militar en una oficialidad aristocrática.

Por otra parte, en términos de vanidad extrema, un galán orgulloso, el marqués don Fadrique, pintándose a sí mismo como decha-

---

[43] *Comedias escogidas de Frey Lope Félix de Vega Carpio,* II, BAE, XXXIV, página 379*a*: en la escena segunda del acto III se pinta el efecto popular de la actuación del caballero en Medina. Más adelante, la escena VII en la plaza de Olmedo, página 380*ab*. Menéndez Pelayo trató con especial cariño de esta «tragicomedia» en la sección de obras de Lope que escenificaban crónicas y leyendas dramáticas de España, *Obras de Lope de Vega,* XXII, BAE, CCXIII, pp. 71-97.

[44] Jornada I, escena I: *Dramáticos posteriores a Lope de Vega,* II, BAE, XLVII, páginas 443*a*-444*a*.

do de virtudes caballerescas, dirá, en *El examen de maridos*, de Ruiz de Alarcón:

> En los toros, ¿quién ha sido
> a esperar más reportado?
> ¿Quién a herir más acertado,
> y a embestir más atrevido?
> ¿A cuántos ya, que el rejón
> rompí, y empuñé la espada,
> partí de una cuchillada
> por la cruz al corazón?[45].

Todo esto unido a otras virtudes caballerescas y militares.

La comparación de la batalla real, victoriosa, en Flandes, con el espectáculo de toros en que también el caballero español, católico, sale triunfante, se usa en alguna comedia, aunque sea en boca de un gracioso[46].

En la composición de Quevedo en que describe los toros y cañas en que entró Felipe IV, un tanto adulatoria, hay algunos versos en que se describe precisamente el modo por el que la plebe expresaba su desaprobación cuando las suertes no le satisfacían:

> Seis toros nos almorzamos,
> y a todos seis dieron muerte,
> andrajos y mucho hó,
> y chiflidos de la plebe,
> Hubo en sólo un caballero
> rejón, cuchillada y suerte,
> y con un poco de alano
> la bulla del desjarrete[47].

Ésta es la visión opuesta a la que se escenifica en *El caballero de Olmedo*, y puede decirse que está ya en la línea de otras de novelistas

---

[45] Acto II, escena VI: *Comedias de D. Juan Ruiz de Alarcón*, BAE, XX, página 476*c*.

[46] Martín, en la comedia de don Juan DE MATOS FRAGOSO, *Lorenzo me llamo*, jornada II, escena II, *Dramáticos posteriores a Lope de Vega*, I, BAE, XLVII, página 231*a*:

> Fuego de Cristo ¡Que zurra
> les van pegando los nuestros!
> ¡Valgame Dios y que gusto
> es ver desde afuera el fuego!
> ¡Oh, que famoso balcon
> es este de los Pañeros!
> ¡Que lindo toro! ¡Es un rayo!

[47] *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas*. III, BAE, LXIX, p. 162*a* (número 464, romance XIV de *El Parnaso español)*.

y satíricas del siglo XVII, que son los que van dando cada vez pinturas más hostiles de la fiesta como espectáculo ordinario y vulgar.

Otro moralista que dio un cuadro poco agradable de las fiestas de toros de Madrid, desde el encierro mañanero, fue Francisco Santos en el discurso cuarto del *Día y noche de Madrid*[48].

Pero sigamos en la otra línea.

El festejo de toros dedicado por un señor de pueblo, en este caso el de Los Palacios, cerca de Sevilla, al rey don Enrique, sirve de base particular a la comedia de don Juan Vélez, *El mancebón de Los Palacios:* toros rondeños, famosos por su ligereza y ferocidad. La llegada del rey se celebra con la suelta de un toro peligrosísimo. El «Mancebón» ultrajado coge a la bestia por los cuernos y la vence[49]. Demuestra así su nobleza de sangre, oculta a la sociedad, a la plebe.

La reserva irónica, pero también la determinación de lo que estas corridas y cañas caballerescas podían parecer a un temperamento más poético, pero observador y crítico, se expresa en las famosas décimas de Góngora a unas fiestas cortesanas a las que asistieron los reyes:

> Juegan cañas, corren toros
> cortesanos caballeros,
> por lo gallardo Rugeros
> y por lo lindo Medoros,
> con vistosos trajes moros;
> ¿Quien suspende, quien engaña
> al gran teatro de España?
> Quien es todo admiración,
> valiente con el rejón
> como galán con la caña[50].

El enfrentamiento con el toro tiene, pues, un significado de virilidad caballeresca y militar, otro erótico bien perceptible, puesto que los galanes, moros o cristianos, se lucen ante las damas mediante él; y otro, por fin, religioso, porque las corridas por voto se llevan a cabo en determinadas festividades. El salto en la estimativa se da en el siglo XVIII, cuando la nobleza va desentendiéndose del toreo a caballo. Así, de este mundo caballeresco no nos queda casi nada,

---

[48] *Novelistas posteriores a Cervantes,* II, BAE, XXXIII, pp. 389*b*-394*a*. Más sucinto, pero igualmente hostil, en *El rey gallo y discursos de la hormiga; viaje discursivo del mundo e ingratitud del hombre,* Madrid, 1671, p. 187.

[49] *Dramáticos posteriores a Lope de Vega,* I, BAE, XLVIII, pp. 591*b* (toros de Ronda), 592*c*-593*a* (lance con el toro suelto), en la jornada I.

[50] *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII,* I, BAE, XXXII, p. 485*c*.

aunque los eruditos de fines de aquel siglo parece que aún lo sentían cerca [51].

«Toro jubillo», toro embolado, toro de fuego en fiestas antiguas

Sí quedan, en cambio, otros juegos muy antiguos en su origen, desdeñados como va dicho por los aficionados que, en el mejor de los casos, los consideran como «suertes» perdidas. Tal es el de los toros precipitados por una rampa o precipicio, que era espectáculo que se ofrecía, sobre todo, en fiestas reales. En varias famosas del siglo XVII (Felipe III y Felipe IV) se obligó a los pobres animales a precipitarse por una rampa a un río o a un precipicio. No una vez, sino varias. Hay memorias de «despeño» de toros, en Lerma, en tiempos de Felipe III, como veremos. Más tarde, en Cuenca, con motivo de la visita de Felipe IV, en 1642, y todavía en Valladolid, en 1660, cuando el mismo iba a Fuenterrabía a casar a su hija con Luis XIV [52].

La conexión de la «fiesta de toros» con las «fiestas reales» en una sociedad como la española de la época de los Austrias hace pensar también en un principio de «sacralización» de las fiestas en todas sus variedades. Porque aparte de corridas de a pie o a caballo, en éstas hechas con motivos de visitas de reyes, etc., como en las de día de fiesta religiosa, había toros ardiendo, toros encohetados, toros ensogados... Vamos a decir algo de cada uno de ellos.

El toro al que se ponen luminarias con varios fines es conocido en épocas remotas de la Antigüedad, sobre todo a través de los textos latinos que hablan de «ludi» en que aparecían. Pero ahora dejaremos estos posibles antecedentes remotos y recordamos que, al animal en España desde el Medievo se le ha asociado con el fuego de varias maneras. Desde cubrirle de una sustancia inflamable, a producirlo por un artificio de pirotecnia, pasando por lo de ponerle bolas de sustancia inflamable en los cuernos o en un yugo; o colocándole algún cohete o bengala: una vez más veremos que, en casos,

---

51 Jovellanos, en la *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España. Obras...*, I, BAE, XLVI, p. 483*a*, consideraba que la galantería caballeresca, el culto medieval a la mujer, había influido de modo poderoso en los torneos y justas, en juegos de cañas y sortijas «y hasta en las luchas de toros».

52 Textos sobre «despeño», de Lorenzo Ortiz Cañavate, «El toreo español», en *Folklore y costumbres de España*, I, Barcelona, 1943, pp. 417-418.

salían con motivo de «fiestas» reales, o civiles de otro tipo y en casos en fiestas patronales[53].

Empecemos con lo menos actual: las fiestas reales.

Toros con luminarias en los cuernos o encendidos de forma más terrible salen en éstas desde época remota. Y puede que los primeros recursos de la pirotecnia se hayan asociado a su aparición en plena Edad Media.

Después los textos se repiten.

En la relación del archero Henrique Cock del viaje de Felipe II a Zaragoza, Barcelona y Valencia, en 1585, se ve cómo entre los festejos nocturnos organizados por la primera de aquellas ciudades «se soltaron dos toros con fuego puesto en los cuernos, los cuales haçian a la gente tener algún miedo y volver muchos a sus casas»[54].

El toro encohetado también solía lidiarse (y ello lo atestigua

---

[53] Algunos escritores que han querido ilustrarnos acerca del origen de los toros de fuego han sacado a colación aquel texto de Marcial en que se nos describe a un toro que en el circo, estimulado por las llamas lanzaba al aire a unos peleles que, sin duda, ponían a su alcance, como todavía se ponían en las corridas a comienzos del siglo pasado:

> Qui modo per totam flammis stimulatus harenam
> sustulerat raptas taurus in astra pilas.
>
> (MARCIAL, *De spect.*, XIX, 1-2).

En Roma también se celebraban unos «taurii ludi» que no dejan de tener interés como antecedentes. Estos juegos, dice Festo, se dedicaron a los dioses llamados «inferi» a causa de una peste que hubo en tiempo de Tarquino el soberbio, que hacía que las mujeres preñadas se malograsen (FESTO, 350M, ed. Lindsay, Leipzig, 1913, página 479). Otros textos indican que siempre se hacían por motivos religiosos, como uno de Tito Livio referente al año 186 a. de C.: «*Per eos dies, quibus haec ex Hispania nuntiata sunt, ludi Taurii per biduum facti religionis causa*» (TITO LIVIO, XXXIX, 22, 1). Y Servio en el comentario a la *Eneida* dice que fueron instituidos por los sabinos a causa de una pestilencia para que los males cayeran sobre estas víctimas (SERVIO, *Ad Aen.*, II, 140: «*ludi taurei a Sabinis propter pestilentiam instituti ut lues publica in has hostias verteretur*». Los filósofos modernos que se han ocupado del tema consideran que tales juegos son de origen prerromano, relacionados con los figurados en obras de arte cretenses y etruscas. Es para ellos muy significativo el que Festo lleve su origen a la época de Tarquino el soberbio (véase el art. de ALTHEIM, s.v. «Taurii ludi», en la *Real Enciclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de PAULY-WISSOWA, N. B., VIII, 2, Stuttgart, 1932, cols. 2542-2544. Para mí el texto de Servio es el más curioso. No cabe duda de que alude a un rito de expulsión de los males que suele tener lugar con frecuencia mediante un animal: es prototipo de este rito el del «chivo emisario» de los israelitas, sobre el que se acumulaban todas las iniquidades de la comunidad expulsándosele luego *(Levítico,* 16). Pero la idea de poner luminarias en los cuernos de los toros se utilizó en tiempos antiguos con otros fines. TITO LIVIO, XXII, 16, cuenta cómo Aníbal al luchar con los romanos empleó en cierta ocasión toros con las astas encendidas para fingir una marcha de soldados.

[54] *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585 a Zaragoza, Barcelona y Valencia,* escrita por Henrique Cock, Madrid, 1876, p. 35. También después de un juego de cañas, p. 62.

otro) por texto del mismo archero Cock, relativo a las fiestas celebradas en Valladolid en 1592, con motivo del viaje de Felipe II: «... començaron los toros, que fueron de poca impottancia, hasta uno que salió después del juego de cañas, todo enalbardado, lleno de cohetes, el qual, en acabando el juego, fue tan bravo que mató alguna gente, y corrió tanto que vino anochecer, de suerte que queriendo retirarse Su Magestad, uvo de mandar a los dos guardas de albardieros que lo matassen»[55]. No hace falta la presencia del rey para que se celebre el festejo. Basta que en una ciudad se celebre algo que ha ocurrido a la familia real: nacimiento, boda, etc.

Toros encohetados aparecen así en las fiestas reales de Granada, junto a otras «invenciones de fuego», muy al principio del siglo XVII[56].

Otros debían sufrir más que éstos.

Ya hemos visto antes (capítulo XVI, epígrafe «Juegos festivos...») cómo en las fiestas ofrecidas por el duque de Lerma a Felipe III, cuando hizo un viaje a aquella población, le ofreció el espectáculo de una «Gigantomaquia», unas *machinae igneae,* lucernas, un toro de fuego *(tauri igniti),* dos comedias, corridas de a pie y a caballo, un juego de cañas y máscaras. Pero lo más bárbaro era ver cómo a un desgraciado animal se le obligaba a precipitarse por una rampa dispuesta en el despeñadero del río Arlanza, para que cayera al agua y se despedazase. Esto ocurrió por agosto de 1617 y hay dos descripciones de los festejos: una en castellano y otra en latín[57].

De esta «especialidad» de Lerma, de la que el duque debió abusar, hay otras memorias. En el acto o jornada primera de *La burgalesa de Lerma,* comedia de 1613, Lope describe cómo los toros después de alanceados iban por una galería a una trampa o «despeñadero» de donde caían al río:

> Detrás de la galería
> hay una trampa cubierta,
> que el despeñadero llaman
> porque, en entrando por ella,
> no hay volteador en maroma

---

55 *Jornada de Tarazona hecha por Felipe II en 1592, pasando por Segovia, Valladolid, Palencia, Burgos, Logroño, Pamplona y Tudela,* recopilada por Enrique Cock, archero de Su Mag^{d}., notario y escribano público, Madrid, 1879, p. 29.

56 Así en Francisco HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada,* ed. de Antonio Marín Ocete, II, Granada, 1934, p. 535 (año 1603), 541 (1604), 793 (1637: invenciones de fuego), 814 (1638: invenciones de fuego: cuatro gigantes, una sierpe y un castillo).

57 Agustín GONZÁLEZ DE AMEZÚA, *Lope de Vega en sus cartas.* Introducción al epistolario de Lope de Vega Carpio, I, Madrid, 1935, pp. 95-96.

que de tan extrañas vueltas
como da un toro hasta el río,
que en su corriente le espera[58].

No es difícil encontrar más referencias a viajes regios con toros encendidos.

Quevedo, en una carta jocosa, en que describe al Marqués de Velada el viaje que hizo en el séquito de Felipe IV a Andalucía, fechada en Andújar a 17 de febrero de 1624, alude a varias fiestas de toros celebradas en honor del rey, y de ella es este pasaje: «De la Torre [de Juan Abad] fuimos a Santisteban, donde el Conde tuvo al Rey muchas lamparillas, y por un cordel unos kiries de cohetes, que venía uno, y respondía otro, y luego otro; y luego salió un toro a chamuscarse»[59]. Y antes, en 1619, encontraremos referencias a los toros jubillos de Aragón, también en relación con fiestas reales: la de la proclamación de Felipe IV como rey en Zaragoza[60]. Pero después el mismo espectáculo se da en Zaragoza en fiestas de carácter religioso; así, en un texto de 1724 aparecen los toros jubilos o jubillos, al narrarse las celebradas, con motivo de un decreto de Inocencio XIII, concediendo el oficio propio de la aparición de la Virgen del Pilar[61]. La asociación de la fiesta religiosa a una fiesta de toros ya se ha visto que en un tiempo se llevó a cabo por *voto* y que luego se condenó la práctica. Podemos afirmar que, por otras razones también religiosas, se ha mantenido en algunas partes la salida del toro jubilo hasta nuestros días, como en el caso de Medinaceli, bien conocido.

---

[58] *Obras* de Lope de Vega, publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). *Obras dramáticas*, IV, Madrid, 1917, p. 41*b*. *Cayeron muchos toros.*

[59] *Obras...*, II, BAE, XLVIII, p. 522*b*.

[60] Eliseo SERRANO MARTÍN, *Tradiciones festivas zaragozanas. Historia de los festejos populares en Zaragoza*, Zaragoza, 1981, p. 131.

[61] Transcrito por Eliseo SERRANO MARTÍN, *op. cit.*, pp. 130-131. De la *Relación histórica y panegírica de las Fiestas que la ciudad de Zaragoza dispuso con motivo del Decreto en que la Santidad de Inocencio XIII concedió para todo este Arzobispº. el Oficio propio de la Aparición de Nuestra Señora del Pilar*, en el de la Dedicación de los dos Santos Templos del Salvador y del Pilar, Zaragoza, 1724, p. 355: «son menos contingentes las desgracias, a causa de que las azeradas puntas, en que está su principal y más executiva defensa, se embarazan con ciertos *oblillos* de alquitrán encendido, de donde se havrá originado el llamarlos corrompidamente Toros con jubillos si ya no se dixeron assí, por el júbilo que produce este divertimento».

CAPÍTULO XVIII

JUEGOS DE TOROS ACTUALES

El toro de Medinaceli

El toro ha dejado de ser elemento festivo en la sociedad caballeresca. No existen desde hace mucho «fiestas reales» como las citadas anteriormente, y la corrida clásica, dejando a un lado las novilladas y capeas populares, se ha comercializado y especializado. Pero como elemento primordial en las fiestas patronales sigue desempeñando gran papel en los pueblos de España. A veces la tendencia a la «sacralización» se observa en fiestas como la aludida del toro de Medinaceli.

Tiene la población soriana famoso arco romano, hermosa iglesia, plaza castellana clásica y dos conventos.

Uno de éstos es el de las monjas Jerónimas, llamado también Beaterio de San Román. En él se veneran los «cuerpos santos» de Arcadio, Eutiquiano, Pascasio, Paulino y Probo, mártires del tiempo de Genserico, y en la sacristía «se guarda, como concesión a la leyenda, enorme hueso fósil, que dicen haber sido del animal que condujo las reliquias de estos santos patronos de la villa»[1]. En realidad —dice un historiador soriano muy competente—, se ignora el nombre de los santos cuyas reliquias se guardan en el Beaterio, pero generalmente se considera que son de los enumerados, y sobre ellas corre la leyenda siguiente:

En tiempo del rey vándalo citado se dice que murieron en África aquellos santos, cuya fiesta se celebra el 12 de noviembre, según el viejo martirologio romano; el 12, según el martirologio de Usuardo.

Y cuentan que estando los cuerpos de los mártires expuestos a

---

1 Blas Taracena y José Tudela, *Soria, guía artística de la ciudad y su provincia*, Soria, 1928, p. 223.

profanación vino un animal milagroso, un camello, que cargando con ellos, comenzó a volar, llevándolos de esta suerte hasta el cerro de Medinaceli, donde había gentes piadosas que comprendieron lo sobrenatural del caso, hicieron averiguaciones y se encargaron de conservar tanto las reliquias sagradas como luego el esqueleto del animal, del que dicen que es el fósil citado. Otros afirman que los cuerpos llegaron al lugar del Beaterio en un carro tirado por dos bueyes sin guía y que los animales murieron al punto[2].

Más he aquí la parte curiosa. Todos los años para conmemorar el acontecimiento —según dicen—, el día 11 de noviembre, una vez anochecido, se celebraba la extraña función que sigue.

Habiendo el ayuntamiento escogido y pagado un toro, se le saca a la plaza donde hay colocado previamente un poste. En este poste lo atan y le embadurnan el lomo de barro. Luego, a los cuernos del animal sujetan unas astas de hierro en las que colocan unas bolas de pez y otras sustancias inflamables. Sueltan a continuación el animal y encienden en la plaza misma tres grandes hogueras. Ahora —según me comunica don J. Tudela— se somete al toro a diversas suertes de toreo y al final se le deja en un cerrado para matarlo en la corrida del siguiente día; pero Rabal indica que no hace mucho se le mataba de otro modo: «Entre las diferentes ceremonias y festejos con que se celebra la fiesta el 11 de noviembre, el más extraño es el de la soldadesca semejante a la de San Saturio de Soria: tres oficiales que figuran un capitán, un alférez y un sargento, con otros soldados, y un niño que representa a San Paulino, hacen salvas y fuegos diferentes, entre otros el de matar un toro en plaza, puestos en escuadra»[3]. El animal, una vez muerto, es comido por los vecinos en días sucesivos.

Según creen los habitantes actuales de Medinaceli, el toro representa el camello o animal milagroso. Pero ésta parece una interpretación piadosa de una costumbre de orígenes mucho más arcaicos. El camello, o los bueyes de los santos Arcadio, Eutiquiano, etc., nada tiene que ver con el «toro de fuego», como le llaman. En primer lugar, la identificación de las reliquias es dudosa; en segundo lugar —y esto es mucho más importante— en otros pueblos de la cuenca del Jalón se celebra o celebraba el mismo rito en otras fechas y con ligeras variantes; en tercer lugar, han salido y salen otros tipos de to-

---

[2] Nicolás RABAL, «Soria», en *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, Barcelona, 1889, pp. 413-415, donde está la historia de las efigies de los santos, etc.

[3] Nicolás RABAL, *op. cit.*, pp. 415-416. Véase ahora también M. E. SÁNCHEZ, M. C. ABAD, I. DE THIGES, «El toro jubillo de Medinaceli», en *Etnología y tradiciones populares*, Zaragoza, 1977, pp. 327-334.

ros de fuego en distintos pueblos de España, con motivo festivo religioso y patronal.

Toros de fuego

Pero vamos a ver ahora hasta qué punto el toro embolado, o encohetado, o de fuego, es un elemento básico de toda fiesta patronal, programada por ciudades o villas de mayor o menor importancia en la España actual. Un elemento que en casos está en vía de expansión, porque lo hay en puntos en los que no existía hace treinta años. Y en el libro de María Ángeles Sánchez puede encontrar el lector una amplia información respecto a pueblos en los que aún hoy día se corren, no sólo «toros de fuego» de artificio, sino también «embolados» y «encohetados» de varias formas. A veces hay confusión entre el artefacto pirotécnico llamado «toro de fuego» y el toro ígneo propiamente dicho. De todas maneras, el toro que hacen los pirotécnicos parece ser de tradición antigua, porque los fuegos de artificio lo son como se ha visto y fueron objeto de prohibición en 1771[4].

Ya con Carlos IV parece que la prohibición no tiene vigencia, y que los pirotécnicos siguen con su oficio y perfeccionándolo: un oficio muy antiguamente asociado a las fiestas religiosas patronales. También a algunas otras. El «toro de fuego» pirotécnico es aún hoy utilizado com elemento festivo, desde el Norte al Sur de España. En vasco se llama «zezen suzko». En San Sebastián —por ejemplo— se colocaba este toro en la plazuela de Lasala el día de San Sebastián, precisamente, y durante el Carnaval en la plaza de la Constitución. A la noche se quemaba entre el alborozo general. Unas coplas de mi abuelo, Serafín Baroja y Zornoza (1840-1912), escritas hará cosa de ochenta y tantos años, que llevan el título de «¡Oh zu zezen suzkoa!» = «¡Oh toro de fuego!», dan una idea bastante exacta de lo que era la fiesta, del bullicio que había en las calles[5]. El «toro de fuego» hoy se registra como elemento en todas las fiestas de pueblos grandes del País Vasco y Navarra. Toro de fuego hay, así, el 16 de julio en Baracaldo[6] y en Puentelarreina y más al sur de Navarra, en San Adrián, con motivo de la fiesta de Santiago y las Santas

---

[4] Véase *Archivo Histórico Nacional. Consejo de Castilla. Sala de alcaldes de casa y corte. Catálogo de materias*, Madrid, 1925, p. 291*a*.

[5] Véase, además, un libro de Paul Arène y Albert Tournier, *Des Alpes aux Pyrénées*, París, 1891, pp. 109-115, «Le Taureau de feu».

[6] María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 128*a*.

Reliquias[7]. El día de San Roque, 16 de agosto, en Guernica (Vizcaya) y en Llodio (Álava)[8]. En Milagro (Navarra), el primer domingo de septiembre, con motivo de la fiesta de San Blas[9], durante las fiestas de la Merced, el 24 de septiembre, en Guecho y Las Arenas (Vizcaya)[10]. Un poco antes también durante las fiestas de San Antolín, en Plencia (Vizcaya), que duran del 2 al 4 de septiembre[11], y «torico de fuego» para los niños, en las fiestas de Olite, del 14 del mismo mes[12]. El 13 de octubre, fiestas de San Fausto, en Basauri, toro ensogado y quemas de toros de fuego[13].

Dentro de la serie «popular», despreciada por Moratín, padre, queda asimismo el «toro embolado», al que el diccionario «de Autoridades» hace referencia al decir que «embolar» es «poner en las puntas de los cuernos a los toros unas bolas encaxadas, para que no puedan herir de punta, y en este sentido sale del nombre bola»[14]. A éste, a veces, también se le llama toro de fuego y lo hay desde las fiestas de primavera al otoño; porque las bolas no sólo sirven para evitar lo afilado de los cuernos, sino que van ardiendo y produciendo llamas.

En Aranjuez, provincia de Madrid, ya con motivo de la fiesta de San Fernando, el 30 de mayo, hay toro de fuego[15], así como en el Grao de Castellón, durante la fiesta patronal de San Pedro, el 29 de junio[16]. Teruel, ciudad para la que el toro tiene una significación particular, celebra el segundo domingo de julio fiestas que se denominan «domingo de vaquillas» en las que hay toro de fuego, toro ensogado y vaquillas sueltas[17]. También hay toro de cuerda y toro de fuego embolado en Rubielos de Mora (Teruel), con motivo de la fiesta del Carmen, el 16 de julio, desde 1772 al parecer[18]. En la misma provincia el embolado aparece con motivo de las fiestas en honor de Nuestra Señora de los Ángeles, del 1 al 7 de agosto, a las once de la noche[19], y el día de la Virgen de agosto en la Puebla de Híjar, siempre en Teruel[20]. El día de San Roque, 16 de agosto, en

---

7 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 134*c*.
8 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 163*ab*.
9 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 190*a*.
10 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 224*c*.
11 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 185*b*.
12 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 212*a*.
13 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 241*c*.
14 *Diccionario de la Lengua Castellana*, III, Madrid, 1732, p. 390*b*.
15 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 80*a*.
16 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 112*b*.
17 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 126*ab*.
18 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit* , p. 129*a*.
19 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 144*b*.
20 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 155*b*.

Caspe (Zaragoza)[21]; el mismo día de San Roque, en Nogueruelas (Teruel), pero la fiesta se asocia con la de la Asunción, dura del 14 al 18, a tres toros los tres últimos días[22]. En Sabiñán (Zaragoza) existe y con la misma asociación festiva[23]. «Toro del aguardiente» en Martos (Jaén), durante las fiestas de San Bartolomé, el 23 y el 24 de agosto[24], «vaca embolada» en Cantavieja (Teruel), el 27 de agosto[25], toro embolado en San Agustín (Teruel), el día de la fiesta del Santo, del 27 de agosto (víspera) al 1 de septiembre[26]. Toro de fuego en Cervera del Río Alhama (Rioja), en las fiestas patronales de San Gil, 1 de septiembre[27]. En Caparroso (Navarra), el día 2[28]; en Ejea de los Caballeros (Zaragoza), el primer domingo de septiembre, en honor de Nuestra Señora de la Oliva[29]. En las fiestas de la Virgen de septiembre en Turégano (Segovia)[30]. También en Villel (Teruel)[31], y en Albalat dels Sorells (Valencia) con motivo de las fiestas del 8 de septiembre[32]; «toros de fuego» en Alcañiz (Teruel), en las fiestas patronales de Nuestra Señora de los Pueyos y del Santo Ángel Custodio, el mismo día y los seis que siguen[33], también en Alfajarín (Zaragoza)[34]; «bou embolat» en Burriana (Castellón), en la misma fecha[35]; «de fuego», en Catalayud, también con motivo de la Virgen de septiembre[36]; en Cascante, «toro de fuego» y en Cintruénigo (Navarra), «toro embolado» y toros de fuego, con motivo de la fiesta del 8 de septiembre[37]; también en Saldaña (Palencia)[38]. En la misma fiesta, «toro de fuego», en Santoña (Santander)[39]. El 9 de septiembre, con motivo de las fiestas de San Macario, en Andorra y en Ayerbe (Huesca)[40], y en Hervás (Cáceres) el día 14[41]. También en

---

21 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 162*c*.
22 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 164*a*.
23 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 164*b*.
24 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 167*c*.
25 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 170*b*.
26 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 172*b*.
27 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 183*b*.
28 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 185*a*.
29 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 189*a*.
30 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 200*b*.
31 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 101*a*.
32 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 191*c*.
33 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 193*a*.
34 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 193*b*.
35 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 104*c*.
36 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 104*c*.
37 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 105*ac*.
38 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 198*b*.
39 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 198*c*.
40 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 206*c*.
41 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 211*a*.

Remolinos (Zaragoza), durante las fiestas que corresponden a la misma advocación [42]. En Rubielos de Mora (Teruel), el día 14 de septiembre, se corren los «toros de la Cruz» eje de la fiesta. Pero hay embolados y de cuerda y «vaca embolada», además de juegos deportivos [43]. «Toro embolado» en Meliana (Valencia), del 11 al 14, fiesta de la Virgen de la Misericordia y Cristo de la Providencia [44]. «Toro de fuego embolado» el segundo domingo de septiembre en la Puebla de Valverde (Teruel) [45]. El día de San Mateo, 21 de septiembre, en Tauste (Zaragoza) [46]. «Toro embolado» con bolas de alquitrán en los cuernos el día 22 de septiembre, fiestas patronales de Santo Tomás de Villanueva, en Benicasim (Castellón) [47].

No faltan en el otoño: en Poza de la Sal (Burgos), con ocasión de las fiestas del 26 de septiembre [48]; «toro embolado» en Náquera (Valencia), con motivo de las fiestas en honor de San Francisco de Asís, el 4 de octubre [49], y en Puebla de Farnals (Valencia), en las fiestas del mismo santo y San José y San Félix [50]. En Masamagrell (Valencia), el 7 de octubre, Nuestra Señora del Rosario, etc. [51].

Como se ve, la fiesta es popularísima, sobre todo en la parte ibérica aragonesa y oriental limítrofe, de Valencia y Castellón. Pero también la hay en Andalucía. Fernán Caballero registró como locución andaluza muy corriente, la de que «venía como toro de fuego» [52].

---

42 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 212*c*.
43 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 212*c*.
44 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 213*c*.
45 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 216*a*.
46 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 219*c*.
47 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 222*b*. Este período es de mayor abundancia: toro embolado en las fiestas de San Miguel, Altura (Castellón), el 29 de septiembre (p. 227*c*); también en Corella (Navarra), durante esta fiesta, y vaca ensogada (página 228*a*), y en Liria (Valencia) (p. 228*b*). En Mora de Rubielos (Teruel), las bolas de la sustancia inflamable se colocan «a yuguete», es decir, sobre un yugo en la testuz, con los cuernos libres, mientras que en Valencia y Castellón van en los cuernos (p. 228*b*). También por San Miguel hay «toro del alba» en Olmedo (Valladolid) (página 228*b*). Quema de toro de fuego en Aranjuez durante las fiestas de septiembre (p. 230*b*). En Teruel (capital), en las fiestas de fines de septiembre o comienzo de octubre (p. 232*b*).
48 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 225*b*.
49 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 235*c*.
50 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 236*a*.
51 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 237*c*. Toro de fuego en Calanda (Teruel), el 12 de octubre, el Pilar (p. 241*a*) y embolado en Mora de Rubielos, también Teruel, con la misma fiesta (p. 241*b*) y en Noguerue las, en la misma provincia (página 241*c*). Vuelve a haberlo en Mora de Rubielos el día de Santa Úrsula, a 21 de octubre (p. 244*b*).
52 FERNÁN CABALLERO, *Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares e infantiles*, Madrid, 1880, p. 418.

Como «juego» acaso aún más común ha subsistido también hasta nuestros días el del «toro ensogado». Acerca de éste hay legislación antigua y pintoresca, como la que refleja un pasaje, sacado ya por Yanguas y Miranda del texto del fuero de Tudela del siglo XIII, que dice que si alguien va conduciendo al matadero vaca, buey o toro y éste hace daño, el propietario ha de perderlo «pero si el traimiento fuese por razón de bodas, de esposamiento o de nuevo misacantano, si daino a alguno fuese seido, non es ailli pena ni periglo alguno, si doncas el tenedor o tenedores de la cuerda, maliciosament non ficieren flox o soltura de aqueilla por facer daino o escarnio»[53]. Es decir, que aquí parece el toro ensogado, como juego propio de fiestas familiares. Podrían encontrarse recuerdos abundantes de «toros por las calles» que salieron con motivo de nacimientos de príncipes, visitas de reyes y magnates, etc. Por ejemplo, durante las fiestas que se celebraron en Toledo para celebrar el nacimiento de Felipe IV, en 1605, hubo toros ensogados, como consta en una relación de la época[54].

En algunas poblaciones como la zamorana de Benavente, el «toro de cuerda» salía en víspera del «Corpus»[55]. Parece que ciento treinta y dos años después sigue saliendo, ya que a la fiesta se le da como origen un hecho particular: un toro mató al hijo de una duquesa cuando paseaba con ésta. El toro lleva una maroma que pesa mil kilos y tiene doscientos cincuenta metros y hasta dos mil personas se agarran a ella. También hay toritos de fuego[56].

Una provisión real fechada en Madrid, a 30 de agosto de 1790, prohibía «el abuso, que es freqüente en muchos pueblos del Reyno, de correr novillos y toros que llaman de cuerda, por las calles, así de

---

53 José YANGUAS Y MIRANDA, *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra*, III, Pamplona, 1840, p. 375, artículo «toros».

54 PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña...*, parte segunda, pp. 91-92 (número 917): «Relación de las / Fiestas que la Impe- / rial ciudad de Toledo hizo al nacimiento / del Príncipe N.S. Felipe IIII / deste nombre... / En Madrid, por Luis Sánchez. Año del Señor M.DC.V. Por ejemplo, fol. 4: «Sábado por la tarde se corrieron toros con maroma...» «Toros por las calles» también en Toledo en 1555 con motivo de las fiestas por la conversión de Inglaterra. Obra descrita por GALLARDO, *Ensayo...*, I, Madrid, 1863, cols. 212-213.

55 P. MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España*, XVI, Madrid, 1850, p. 466*a*.

56 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 88*c*.

día como de noche», porque producía muertes y heridas[57]. Pero es claro que luego no sólo ha seguido existiendo este festejo del norte al sur de España, sino que ha aumentado la cantidad de pueblos que lo tienen. Al tiempo de la prohibición, por otra parte, el toro ensogado servía de tema para tapices (fig. 47).

El toro ensogado en San Sebastián (Guipúzcoa), era uno de los elementos más famosos de las fiestas. Dio ocasión a que se compusiera una melodía preciosa, de corte clásico, que recibe el nombre «Iriyarena», a la que también puso letra descriptiva de lo que ocurría durante la «soka muturra», mi abuelo Serafín Baroja[58]. De las capitales y pueblos mayores la «sokamuturra» ha pasado a pueblos menores o que antes no la hacían, de suerte que acaso hoy sea más abundante en el País Vasco que hace sesenta años.

Toro ensogado, «sokamuturra», hay así el día de San Juan en Andoain (Guipúzcoa)[59]; en Baracaldo (Vizcaya), el 16 de julio[60]; del 25 al 31 en Pasajes de San Juan[61], el 31 en Sestao (Vizcaya)[62], el día de la Virgen de agosto en Ondárroa (también Vizcaya)[63]; en Lequeitio, el 2 de septiembre[64]; en Bermeo, el 8[65]; en Motrico (Guipúzcoa), la «sokamuturra» es propia de la fiesta del 14 de septiembre[66] y de las fiesta de San Miguel, en Oñate, 29 de septiembre[67]. Y éstos no son todos, ni mucho menos. Desde que empieza el gran ciclo de las fiestas patronales en mayo hasta avanzado el otoño, es un continuo correr de toros ensogados, como nos lo indica la autora de la *Guía...* que ahora usamos tanto.

Toro ensogado hay, por ejemplo, en la Puebla de Montalbán (Toledo)[68]; en Benaocaz (Cádiz), el día 13 de agosto[69]; «toro de alba o del aguardiente» en Coca (Segovia), el día de la Virgen de agosto, y en Chinchón (Madrid)[70]. También en Miraflores de la Sie-

---

[57] «Novísima recopilación de las leyes de España», libro VII, título XXXIII, ley VIII, tomo II de la edición de *Los códigos españoles concordados y anotados*, VIII, Madrid, 1850, p. 637*b*.

[58] En la colección *Ecos de Vasconia* de ECHEVERRÍA y GUIMÓN, II, núm. 37.

[59] María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 105*b*.

[60] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 128*a*.

[61] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 134*b*.

[62] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 142*a*.

[63] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 157*a*.

[64] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 185*a*.

[65] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 194*b*.

[66] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 211*c*.

[67] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 228*b*.

[68] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 126*b*. El 15 de julio, foto en color a la página 127.

[69] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 151*c*.

[70] María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 154*b*.

rra (Madrid)[71]; «toro del alba» en Todesillas (Valladolid), durante las fiestas de la Virgen de septiembre[72]; «toro de ronda» en Almonacid de la Sierra (Zaragoza), el día 10 de septiembre, San Nicolás de Tolentino[73]; «trenzas de la vaca» en las fiestas del 12 en la Iglesuela del Cid (Teruel)[74]; «toro de ronda» en Calatorao, en las fiestas del Cristo, el 14 de septiembre[75]; toro con soga, el tercer domingo de septiembre, en Lodosa (Navarra), durante la fiesta patronal de Nuestra Señora de las Angustias[76]; «toros de ronda», el 25 de septiembre, en la Almunia de Doña Godina (Zaragoza)[77].

Al toro ensogado, en Andalucía, se le llama «gayumbo», y en algunos pueblos de Guadalajara, «baco»[78]. Hay algún dibujo que representa al andaluz[79].

En algún pueblo, la diversión tiene una variedad destacada. El «corre de boi» de Cardona (Barcelona), el segundo domingo de septiembre, es una fiesta peculiar con una suerte, la de la «cargolera», en que un mozo se mete en un cesto de mimbre de forma ovoide, sacando la cabeza por arriba. Desde él cita al toro, y cuando éste embiste, le agarra de las astas[80]. Esto se halla en relación con ciertas suertes acrobáticas que han ido desapareciendo de las corridas, y de los que hay descripciones en libros de viajes de otra época. Por ejemplo, el día de San Juan, en Irún, a comienzos del siglo XIX, el toro ensogado era manejado de lejos, de modo más o menos malicioso, y no faltó vez en que la cuerda se rompió, provocándose gran

---

71 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 155*c*.
72 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 200*a*.
73 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 207*b*.
74 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 208*b*.
75 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 209*b*.
76 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 221*a*.
77 María Ángeles SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 224*c*.
78 Antonio ALCALÁ VENCESLADA, *Vocabulario andaluz*, Madrid, 1951, p. 298*b*.
79 Hay, en efecto, un dibujo de Hohenleiter que se reproduce en el artículo «gallumbo» de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, XXV, Barcelona, 1924, p. 619*b*, del que es este texto: «En algunas provincias de España, y principalmente en Andalucía, consiste este juego en amarrar a las astas de un novillo o vaca una maroma y dejando correr a la res por calles y plazas, tiran de la maroma los que van agarrados a su extremo cuando ven que puede ocasionar alguna desgracia y detienen en el ímpetu de la res. En Castilla llaman a estas reses toros de cuerda o vacas enmaromadas, y como quiera que se las corre de madrugada, llaman a la res el *toro del aguardiente*. Puede que por esto en algunos pueblos de la provincia de Guadalajara llamen el *Baco* al buey enmaromado que hacen correr en la fiesta principal que suele ser por el 8 de septiembre. No obstante, está comprobado que en muchos pueblos de Castilla la Nueva (Tarancón, Saelices, Motilla del Palancar, Uclés) llaman *Baco* a todo buey, prescindiendo del juego del *gallumbo*». «Baco» creo que es, sencillamente, un femenino burlesco de «vaca».
80 María Ángeles SÁNCHEZ, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 215*bc*.

revuelo. Y en Hernani, el viajero francés que vio aquello, describió una corrida en la cual al medio de la plaza había un recipiente enterrado a flor de tierra donde se metía un niño y provocaba al animal sin riesgo[81]. Otras diversiones eran igualmente basadas en provocar e irritar al animal.

Durante la primera mitad del siglo XIX también, parece que con motivo de las fiestas en algunos pueblos de Andalucía, además de la novillada los mozos formaban una especie de muralla con sus cuerpos y apretándose los unos a los otros citaban a un novillo que los acometía, pero le recibían a garrotazos y al grito de «¡barriga! ¡barriga!», de suerte que el animal cansado volvía grupas[82].

MUJERES Y TOROS

Aunque el «correr toros», aunque los juegos de toros parezca que son una especie de enfrentamiento de dos virilidades, la del animal y la del hombre, sea caballero o sea plebeyo, sea asalariado o aficionado en todos sus matices, hay ocasiones, en fiestas patronales, en que las mujeres participan en una forma peculiar. En Navarra, por ejemplo, en poblaciones como Puentelarreina, en un encierro. También salen en Estella, etc.

Un carácter particular no generalizado tienen otras fiestas de toros en que intervienen las mujeres, en forma bastante «militar», que, por esto, recuerda a la de las fiestas de Vinuesa ya descritas (capítulo II, epígrafe «El ramo y las fiestas de mujeres»).

El día 24 de agosto en Montehermoso (Cáceres), se celebra la pintoresca fiesta que se llama «vaca-mozas». Una parte selecta de las muchachas del pueblo, constituyendo comitiva en la que van una de capitana, otra de abanderada, varias alabarderas y algunas que denominan «espantaperros», marchan, con la bandera de San Bartolomé, que es el patrono, hacia la casa del alcalde, y allí le «piden toro». En el trayecto, al son del tamboril y la flauta, van las alabarderas bailando una danza de saltos y lanzando sus alabardas, que recogen también, al aire. Se paran en ocasiones y en estas paradas se

---

81 M. E. B[oucher de Perthes], *Souvenirs du Pays Basque et des Pyrénées en 1819 et 1820*, París, 1823, pp. 101-102. Citado por Francisque MICHEL, *Le Pays Basque*, París, 1857, pp. 109-111.

82 V. P., «Costumbres provinciales. La novillada», en *Semanario pintoresco español*, 11 de julio de 1839, segunda serie I, núm. 28 (IV de la serie general), p. 223*a*. El artículo, que ocupa las pp. 221*a*-223*b*, ilustrado con un tosco grabado es muy hostil a la fiesta.

repite siempre lo mismo: la capitana persigue a la abanderada que se defiende bailando, y que en un momento dado deja la bandera en el suelo. La capitana alabardera intenta cogerla, pero la abanderada lo evita. Después la abanderada, prosiguiendo su danza, agita la bandera alrededor de la capitana, que ocupa el centro de un círculo que forman los espectadores. Llegadas a la casa del alcalde, «piden toro» a la autoridad, que se niega la primera y la segunda vez que hacen tal petición, pero que a la tercera accede al deseo y manda echar un novillo a la plaza, que torean las mozas primero, y al que luego torean también los novios y pretendientes respectivos[83].

Estas «corridas de toros» femeninas no son corrientes, pero no faltan en otros pueblos.

Con motivo de la fiesta del 8 de septiembre, en Casas de Millán (Cáceres), hay dos días de toros y de *chotas* para las mujeres[84]. No sé si ésta tiene una «explicación» local, como se les suele dar con frecuencia a fiestas que parecen poco comunes y aun a otras generalizadas.

Elementos burlescos

La fiesta de toros para los taurófilos se convierte en solemnidad pública, civil, a la que le da aún más empaque la «crítica», ya desde la época de don Serafín Estébanez Calderón, crítica que usa de un vocabulario técnico[85]. Pero esto se ha elaborado con el tiempo y en los festejos alborotados antiguos, de capeas desordenadas (fig. 48), de corridas de estudiantes y mozos de pueblo, la fiesta de toros podía tener también un carácter burlesco o cómico sobre el que conviene decir algo. Cabría partir, para ello, de la lectura de cierta obrita que escribió el Padre Isla en su primera juventud, con motivo de las fiestas que se celebraron en Salamanca por razón de la canonización de San Luis Gonzaga y San Estanislao de Kostka, en 1727: fiesta en la que participaron los «jóvenes teólogos» (estudiantes navarros sobre todo) y que consistió, en primer término, en una *mojiganga* constituida por cinco cuadrillas y un carro triunfal. Todo en el géne-

---

[83] Bonifacio Gil García, *Cancionero popular de Extremadura, contribución al folklore musical de la región*, I, Valls, 1931, p. 161.

[84] María Ángeles Sánchez, *Guía de fiestas populares de España*, Madrid, 1982, página 202*b*.

[85] Véanse los artículos taurinos de éste, 1841 a 1843, reunidos en *Obras completas*, II, BAE, LXXVIX, pp. 481-517. En el más conocido sobre «Toros y ejercicios de la jineta», en «Escenas andaluzas», *Obras...*, I, BAE, LXXVIII, pp. 213*a*-223*b*, no hay ni mención a los espectáculos de que Moratín padre habla con breve desprecio.

ro pedagógico-barroco-jesuítico, y después en un desfile burlesco de máscaras con corrida de toros final, en que intervinieron algunas de tales máscaras: de suerte que jóvenes toreros, de los más arriscados, iban con atuendos femeniles; vestidos de damas unos y otros de galanes y volantes[86]. Porque para hacer que *quedara más impresa en la memoria* la fiesta de los nuevos santos[87], salen los futuros sacerdotes, después de un encierro clásico, descrito en coplas de gaita gallega[88] en forma de mojiganga menos erudita que la primera, y vestidos como va dicho con personajes adicionales del *Quijote,* y en la plaza de toros bailan, y luego se celebra la corrida: «Quedáronse en la arena los destinados para executar el toreo, que fueron ocho, todos navarros: tres en trage de damas que ocuparon las almohadas de su estrado, con prevenciones de banderillas presentadas por Ganímedes en su fuente de plata: y cinco en trage de galanes, o de volantes, prevenidos unos de capas, otros de vanderillas, para el exercicio de las suertes»[89]. A uno de los toros lo mata una dama[90]. Y en conjunto la fiesta refleja el «buen humor y graciosidad» de los que participan en ella[91]. Termina con una «zuyza» y, en suma, se matan siete novillos (cuatro por la mañana, tres por la tarde). Después los partícipes por las calles «formaron una alegrísima danza vizcaína»[92]. «La juventud triunfante», primer título de la relación, nos da un esquema para llevar a cabo ciertas averiguaciones respecto al sentido lúdico por el lado humorístico de las viejas fiestas de toros, que luego no solamente son despreciadas por los aficionados, sino que también son prohibidas por el poder civil: antes incluso que las corridas propiamente dichas ya reglamentadas, como lo reflejan las «Tauromaquias» de Goya y de otros artistas, y los tratados de diestros famosos.

En efecto, ya a 24 de septiembre de 1757 se prohibieron los festejos de toros o novillos, a nombre de *escuela,* es decir, colegio universitario, o *nación* (toros organizados por los estudiantes de diverso

---

[86] Uso la *Descripción de la máscara o mogiganga que hicieron los Jóvenes Teólogos en la Ciudad de Salamanca, con motivo de la Canonización de San Luis Gonzaga y San Estanislao de Kostka.* Por el Padre Joseph Francisco Isla, de la extinguida Compañía de Jesús, Madrid, 1787. En realidad, este escrito parece que lo compuso en colaboración con el padre Luis de Losada y la obra se imprimió en Salamanca, como escrita por un ingenio de la ciudad, en 1727. Se reimprimió en Valencia, 1750, y luego se hizo con el nombre de Isla la edición citada. Véase el prólogo de Morilán a las *Obras escogidas,* en BAE, XV, p. XXXV.

[87] Isla, *op. cit.*, p. 162.

[88] Isla, *op. cit.*, pp. 167-168.

[89] Isla, *op. cit.*, p. 175.

[90] Isla, *op. cit.*, p. 171.

[91] Isla, *op. cit.*, p. 182.

[92] Isla, *op. cit.*, p. 188.

origen, vascos, navarros, andaluces, etc.) por calles, con pretexto de *devoción pública* o privada. La devoción debía, pues, limitarse a los cultos y actos dentro de los templos[93]. Pero, como en otros casos, la ley no tuvo efecto. Así resulta documentado claramente el hecho de que en algunos pueblos, en pleno siglo XIX, el rito religioso se asociaba de una manera peculiar a la fiesta de toros. En el artículo de Madoz sobre Arnedo, se lee que en aquel pueblo riojano se celebraban varias fiestas y que el 25 de abril, día de San Marcos, había una romería a Nuestra Señora de Hontanar: «en esta última había costumbre de jugar al toro, después que concluía la misa o función de iglesia, observándose la ridiculez de correr el sacerdote que la celebraba, el individuo de ayuntamiento que presidía, y sucesivamente las demás personas notables por su categoría, etc.»[94].

La afición a los toros en España ha sido objeto de juicios encontrados. Los intelectuales se han dividido en partidarios y enemigos, y esto no sólo hoy. El argumento mayor contra cualquier suerte de utilización festiva, colectiva, del animal es el de la crueldad que supone, sea en forma «bárbara», sea en forma «refinada». Pero crueldad «contra el hombre». Sólo algún hombre de cabeza superior, como Herrera, se acuerda del animal.

Entre los textos antitaurinos antiguos, acaso uno de los más valiosos es la «Epístola satírica y censoria» que dirigió Quevedo al Conde Duque de Olivares, en época en que el toreo a caballo era del gusto de la aristocracia. Toda la simpatía del poeta moralista está a favor del toro. Y si la «corrida de gallos» le parece excusable en la infancia, la de toros le resulta odiosa y despreciable[95].

En el texto de Quevedo se ve también que la idea de que cañas y toros eran fiestas de origen moruno, era popular ya en el siglo XVII[96]. En suma pide: «Hagan paces las capas con los toros». No parece que del tiempo de Felipe IV a hoy hayamos ido por el camino de la paz. Los toros siguen siendo objeto de ensañamiento y el

---

93 «Novísima recopilación de las leyes de España», II, en *Los códigos españoles concordados y anotados*, VIII, Madrid, 1850, pp. 637-638, nota 5.

94 Pascual MADOZ, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España*, II, Madrid, 1845, p. 586*ab*.

95 *Obras*, III, BAE, LXIX, p. 38*b* (musa II, núm. 139):

> ¡Qué cosa es ver un infanzón de España,
> abreviado en la silla a la gineta,
> y gastar un caballo en una caña!
> Que la niñez al gallo le acometa
> con semejante munición apruebo;
> mas no la edad madura y la perfeta.

96 *Op. cit., loc. cit.*: «Gineta y cañas con contagio moro...»

que las corridas formales, las capeas y las novilladas se hicieran y se hagan con pretexto de beneficiencia no excusa el furor[97]. Hoy como ayer los chicos siguen jugando al toro o a la vaquilla en muchos pueblos de España, tal como se ve en pinturas de Goya y de Ramón Bayeu (fig. 49). También los mozos siguen haciendo novilladas, como aquella en que parece se representó el mismo Goya (fig. 50). Más raro es que haya sobrevivido alguna costumbre prohibida desde hace mucho, como la de la conducción de un toro por las calles el día de San Marcos. Sin carácter procesional, el «toro de San Marcos» salía aún durante la primera mitad de este siglo en Beas de Segura (Jaén) como se ve en la foto de la figura 51.

---

[97] Para el estudio de las relaciones de las corridas de toros con obras de beneficencia, y otras de carácter público, como construcción de paseos, mejoras de templos, etcétera, es indispensable la consulta del *Catálogo de los documentos referentes a diversiones públicas conservados en el Archivo Histórico Nacional*, por Natividad MORENO GARBAYO, Madrid, 1957, pp. 413-473 (núms. 5423-6061), documentos que van del 1602 a 1900.

EPÍLOGO

SOBRE LAS «FORMAS» FESTIVAS

No estamos ya en la época en que en Antropología dominaba el espíritu de anticuario, que tanto ha irritado después a algunos; pero tampoco podemos decir que estamos en la mucho más cercana, en que se creía que lo que el antropólogo debe estudiar es lo que pasa *aquí* y *ahora*, y dejarse de conjeturas sobre orígenes, e incluso de averiguaciones históricas concretas. Las beaterías de escuela tienen su vigencia hasta que se descubre que no son más que eso: beaterías. Nadie puede prohibirnos hoy pensar que las relaciones de los hechos humanos a larga distancia, en el Espacio, son dignas de ser aclaradas. Menos que pensemos que el estudio de las relaciones de tales hechos a larga distancia en el Tiempo, en un ámbito europeo, con un pasado bien conocido entre pueblos emparentados, es o puede ser apasionante. Es tarea esta que, para desarrollarla, hay que tener una preparación especial. Lo de menos es que el que se dedique a ella diga que lo hace como historiador o que se considera antropólogo, porque el juego de las limitaciones y definiciones de fronteras, de «asignaturas», está haciendo estragos en algunos medios universitarios. Dejémoslo, pues, a un lado.

Lo que querríamos saber ahora es si de esta investigación pluridimensional, se podrían sacar consecuencias generales de interés en un contexto antropológico y (¿por qué no?) histórico. Que el concepto de «fiesta de cosecha» se asocie con el de «fiesta de verano» y que éste tenga un aspecto religioso ritual y otro estético y lúdico, lo mismo en tiempos en que en el Occidente de Europa dominan unas religiones que en aquellos en que domina otra, es algo que hay que aceptar como innegable. Que algunas formas de celebración cívico-religiosa se transmiten, también lo es, y asimismo que los intereses dominantes de hombres y mujeres al celebrar semejantes fiestas no

son muy variables en lapsos de tiempo largos. Respecto a esto los «anticuarios» han tenido algo que decir siempre, con perdón de los que no lo son. Otra cosa será llegar a una pura monomanía arqueologizante de coleccionistas. Lo importante es determinar cómo son los hombres, no sólo aquí y ahora. Y si no son del todo iguales aclarar en qué no lo son y en que sí.

Las cosas ocurren en el Tiempo, y el lenguaje nos da una trama muy útil para empezar a conocerlas, claro es. La misma palabra «fiesta» nos fija un marco: un marco que se va estrechando a medida que empleamos criterios clasificatorios y vamos determinando mediante otras palabras qué son fiestas religiosas y qué son fiestas cívicas, qué fiestas de verano, o de invierno, en distintas comunidades tradicionales, de carácter rural o urbano. Sobre esto vemos que las fiestas se atienen a *advocaciones* concretas, a *fechas* calculadas y que se ajustan a un plan: no en balde se imprimen incluso sus *programas* en tiempos modernos y están reglamentados por la autoridad. Una vez hecha cierta recogida de datos, ateniéndonos a estos criterios bastante simples, nos encontramos con que las formas de celebración, aunque carezcan de obligatoriedad absoluta para lo que es civil, se ajustan también a *formas*. Esto de las formas hay que considerarlo en todo lo que significa la palabra y cuando en las ciencias naturales se trata de «Morfología». Pero las formas son las que, precisamente, nos plantean una serie de enigmas al pretenderlas clasificar y, sobre todo, cuando se estudia la conexión posible de unas con otras.

Porque no cabe duda de que, por ejemplo, determinadas *danzas* son un elemento importante de toda fiesta, que también lo son los *juegos*, la utilización de ciertos árboles, la especial participación de las *mujeres*, de cofradías y hermandades, se dan aquí y allá con constancia. Esto no se puede pensar que obedece sólo a oscuros impulsos colectivos y que hay que aceptarlo como algo que surge de la psique del hombre de modo «espontáneo». No se trata de «hechos biológicos», como afirmaba algún folklorista de mi juventud. Y al decir que son «hechos sociales» se comete una simple tautología. Casi también si se hace hincapié en su funcionalidad. Otra cosa es referirse a su estructura, porque aunque la palabra también está un poco desgastada por el uso, no deja de ser más útil por ser plástica.

Porque, en primer lugar, el tiempo, según la concepción de los distintos pueblos, tiene su forma, o su estructura formal. A ella nos referimos cuando, precisamente, hablamos del calendario griego, el calendario romano, el calendario cristiano o el calendario azteca, que dan al tiempo una forma peculiar; y como para otras veces el concepto de calendario existe con independencia de que se use la

palabra o las equivalentes francesa («calendrier»), italiana («calendario») inglésa («calendar») o alemana («Kalender»). Puede afirmarse así que la acepción que nos interesa, en español, quedó acuñada dentro de la órbita religiosa cristiana, en fechas determinadas y en una ordenación del tiempo.

El calendario cristiano y su forma

En efecto, la voz latina «calendarium» o «kalendarium» parece que se usó primero con referencia a registro de cuentas y que se relacionaba con la usura o el interés: sus derivaciones en latín clásico son también alusivas a operaciones económicas[1]. El uso para indicar un sistema de división del año, con fiestas, etc., es mucho más moderno y en el latín medieval se ilustra con ejemplos hispanos. San Isidoro, al referirse a los géneros de Historia, dice que se llaman «kalendaria» a las que indican o expresan lo ocurrido durante un mes[2]. Este concepto queda entre lo que en latín es el «diurno» (o en griego «ephemeris») y el de «annales» y bajo designaciones semejantes se hacía referencia a acontecimientos memorables, de guerra u ocurridos en tierra y mar y con ellas se asociaba también la idea de aniversario[3]. Pero la acepción usual hoy se va elaborando más con el tiempo y su significado religioso-histórico prima.

Tal acepción la ilustra Du Cange con ejemplo sacado del «Fuero de Aragón»[4]. En lengua castellana se documenta en textos medievales[5]. Es luego autorizada por los clásicos de los siglos XVI y XVII[6], que en ocasiones la siguen escribiendo con K[7]. Ya en el siglo XVII, eran tan populares los impresos; Quevedo hace referencia a ellos:

> Quién me compra caballeros,
> que es obra famosa y nueva,
> un kalendario del año,
> que tienen las faltriqueras[8].

---

[1] El texto más conocido entre los que usan la palabra, como registro, es de Séneca, *De Benef.*, 1, 2, 3 y VII, 10, 3.

[2] *Etim.*, I, 44, 2: *Kalendariae appellantur quae in menses singulos digeruntur.*

[3] *Etym.*, I, 44, 1-3.

[4] Du Cange, *Glossarium...*, cit., col. cit. III, col. 1668, s.v. «Kalendarium». Otras acepciones, en la col. 1669.

[5] El *Diccionario histórico de la lengua española*, II, pp. 521*b*-522*a*, cita uno de las memorias de Fernando IV, ed. de la Academia de la Historia, II, p. 280*b*.

[6] Pedro de Rivadeneira, *Historia eclesiástica del cisma del reino de Inglaterra*, capítulo XXI, *Obras escogidas*, *BRAE*, LX, p. 211*a*.

[7] *Diccionario de la lengua castellana*, III, Madrid, 1732, p. 339*b*, aún lo escribe así.

[8] Quevedo, «Musa sexta», romance 79. *Obras*, III, BAE, LXIX, p. 212*b*: aquí con C; en ediciones anteriores, con K.

Aplicado a civilizaciones y cultos no cristianos ya la usó Solís, refiriéndose a México[9].

Nos encontramos, pues, ante una forma cultural concreta que se expresa por una palabra. Dentro del calendario cristiano el ciclo festivo también tiene sus formas, como se ha visto. Formas religiosas obligatorias, por un lado; por otro, formas que, si en apariencia no son obligatorias, se repiten regularmente y que nos hacen pensar en la existencia de una estructura de lo festivo que es fácil de describir, no tanto de explicar. Porque no podemos contentarnos con vagas generalizaciones. Hay que ceñirse al estudio de las formas precisamente.

Danzas y mímesis

Consideremos ahora el caso concreto de la *danza*.

Un hebraísta y teólogo inglés, W. O. W. Oesterley, determinaba que en el Antiguo Testamento y en la literatura israelita hay referencia a danzas *sagradas* de las siguientes clases:

1. Danza sagrada procesional.
2. Rodeo de un objeto sagrado.
3. Danza extática.
4. Danza sagrada de la vendimia y de la siega.
5. Danza de celebración de una victoria.
6. Danza sagrada como rito de circuncisión.
7. Danza sagrada como rito matrimonial.
8. Danza sagrada como rito funerario[10].

Estas ocho clases de danzas las encontró entre otros muchos pueblos de la tierra. Pero en el mundo cristiano vemos que la danza no es un elemento *ritual* más que en casos problemáticos (como el de los seises) y sí *festivo* que, sin embargo, se asocia a la fiesta religiosa, como se ha visto; pero que —insisto— no entra dentro de lo que es litúrgico. ¿Podríamos pensar en una liturgia autónoma, superpuesta a la cristiana? Una vieja vía de explicación sería la de aplicar el criterio de «supervivencia». Los folkloristas del siglo XIX y comienzos del XX la han utilizado mucho, como es sabido, incluso en el caso de las danzas de espadas. Pero esto lo hacían eliminando otras mu-

---

[9] *Historia de la conquista de Méjico*, libro III, capítulo XVII, en *Historiadores de sucesos particulares*, II, BAE, XXVIII, p. 292*a*.

[10] W. O. W. Oesterley, *The sacred dance. A study in comparative Folklore*, Cambridge, 1923, pp. 31-43.

chas partes del programa festivo. Con este modo de pensar selectivo se relaciona, hasta cierto punto, la tesis de la «adaptación» al Catolicismo de los antiguos cultos paganos, tan utilizada por personas de formación protestante y por «racionalistas» que los siguieron.

Dejando ahora los precedentes que pueden hallarse en obras muy viejas, recordemos que ya por los años de 1871, R. Müllenhoff comparó la danza de los salios con la danza de espadas alemana («Schwerttanz») encontrando semejanzas. Frazer siguió la comparación con respecto a los «Morris dancers» de Inglaterra y llegó a pensar si entre el nombre de «Morrius», rey de Veies al que algunos atribuían la instituición saliar, habría relación [11].

Lo que es evidente, es que en la Antigüedad había diferentes clases de danzas bélicas, que éstas a veces se prohíben en textos cristianos y que después se encuentran aquí y allá como un elemento de la fiesta patronal, dándosele distintas explicaciones. Las danzas se han ajustado a la fiesta, sin pensar en *un* origen o *un* significado, aunque, de modo automático, se repiten en sus números acciones que dan que pensar, respecto a esta tan traída y llevada «significación primitiva», que, si en unos casos puede haber sido guerrera, en otros parece que ha debido tener otro carácter.

Hay danzas, como la «jorrai dantza» guipuzcoana y otras más complejas, como la de Ochagavia, en que se finge la escarda o trabajo con azadas y en las que aparecen o un extraño personaje bifronte o unos hombres cargados con odres a los que se golpea rítmicamente. La significación de esto se nos escapa. Pero no podemos dudar de que han sido danzas con un carácter mimético, agrícola. Este concepto de «mímesis» es de una importancia mayor, a mi juicio, que cualquier otro, desde el punto de vista *estético,* que tan poco se tiene en cuenta y que sobrepasa toda idea de «supervivencia», de seriación puramente intelectual en orden religioso.

Los hombres de las viejas sociedades han imitado los quehaceres más comunes e importantes de la vida en sus fiestas, como los poetas han imitado los grandes episodios de la vida misma. Esta imitación sometida a reglas y variaciones, se ha transmitido, copiado y recopiado; y en cada fecha se ha añadido algo que llamaba la atención, que estaba a la moda.

Hay siempre, pues, un margen de creatividad dentro de la regla.

En cada época del año se dan sugerencias distintas para celebrar las fiestas. En cada núcleo urbano las posibilidades son distintas

---

11 Sobre «Morrius» que parece el mismo «Mamurius», SERVIO, «Aen.», VIII, 285; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, p. 558, nota 5, FRAZER, *The Golden Bough*, parte VI, «The Scapegoat», ed. cit., pp. 252-274.

siempre. Puede decirse así que en los pueblos mayores la fiesta religiosa se carga con más frecuencia que en los pequeños de significados «históricos» superpuestos y que, a veces, la hacen como una representación teatral con pretensiones arqueológicas. Recuérdese, por ejemplo, la fiesta de moros y cristianos de Alcoy. En otros casos el elemento «histórico» se observa en la narración que se da respecto a sus orígenes. En aldeas y pueblos pequeños, los que podríamos llamar «elementos naturalistas», quedan más patentes. Recordemos algún caso.

ÁRBOLES, JUEGOS Y MUJERES

La aparición de un árbol adornado, como símbolo de la fiesta, no sólo por mayo y San Juan, sino en el verano, y la conducción de «ramos» procesionales, son elementos materiales del ciclo festivo popular según va visto. En la Antigüedad también eran conocidas semejantes conducciones de árboles y su colocación delante de las casas. El «Eiresione» ateniense, por ejemplo, era un ramo de olivo con bandas de lana, del que colgaban higos y panes pequeños, vasijas de aceite y vino, y una copa. Lo transportaba un muchacho que debía ser hijo de personas vivas (ἀμφιθαλής), porque representaba la plenitud de la vida precisamente. Le acompañaba un coro de hombres y muchachos que cantaban cantos de carácter fálico. Se dedicaba a Apolo con motivo de las primeras cosechas[12]. Que tenga o no tenga que ver con los árboles de San Juan, de cosecha, de fiesta en fin, de una manera absolutamente directa, casi es lo de menos. Lo de más es que la fiesta entra en un ciclo en que la Naturaleza ofrece un elemento claro y que se crea una «forma» más de expresión festiva[13]. No vamos a creer, por esto, que en la celebración «subyace» siempre, como se dice ahora, la creencia en aquel «espíritu vegetal» que servía para explicarlo todo en tiempos de Mannhardt. Lo mismo cabe decir respecto a la conexión de las fiestas patronales con los juegos.

Acerca de los orígenes de los juegos griegos se ha escrito mucho

---

[12] Artículo de KERN, en la *Real Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* de PAULY-WISSOWA, X, Stuttgart, 1905, cols. 2135-2136. Leopold VON SCHROEDER, *Arische Religion,* II, Leipzig, 1923, pp. 277 y 279. En inglés, Jane Ellen HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion,* Cambridge, 1908, pp. 79-82, y Francis MACDONALD CORNFORD, *The origin of Attic Comedy,* Cambridge, 1934, páginas 35-52.

[13] Ultimamente he visto presidir una fiesta patronal tardía, la de San Miguel de Yurreta, Durango (Vizcaya), a un típico árbol de éstos.

y algo comparándolos también con los juegos festivos, aldeanos, de diversas partes de Europa. Como en el caso de los árboles, Mannhardt fue seguido por Frazer en lo de considerarlos parte de un ritual «vegetal»[14].

Pero esto es, una vez más, abusivo. El juego se establece sobre la vida del trabajo, el concurso de destreza juvenil también. Lo que está presente en la vida comunal es la vida humana: y una «forma» de expresión festiva inspirada en ésta. A veces, sin embargo, esta «forma» resulta muy enigmática, como ocurre, por ejemplo, en el caso de las luchas de mujeres que se dan en ciertas fiestas, según se ha visto. Los investigadores antiguos no hubieran dudado en explicarlas también a la luz del criterio de «supervivencia». Porque ya lo aplicaron a las fiestas y leyendas concernientes a ellas que giran en torno a una condición guerrera de las mujeres se encuentran en la Antigüedad y dieron lugar a especulaciones famosas como las de Bachofen[15] y a observaciones como las de E. Meyer[16]. Parece que sobre estas fiestas en que las mujeres tienen ese papel destacado gravita un esquema a forma esterotipada, dentro del ciclo de leyendas que giran en torno a la mujer y que se repiten una y otra vez. Lo mismo cuando se trata de enaltecerla, como cuando se trata de denostarla.

Las formas festivas, pues, se repiten una vez más: casi siempre bien dibujadas y las expresiones que se refieren a ella se prestan a comparaciones provechosas, dentro de sociedades muy lejanas entre sí.

La distinción entre fiestas *grandes* y fiestas *chicas* ha sido general en Navarra, Aragón, etc.[17], y es algo que se encuentra también en la Antigüedad, ilustrado por famosos ejemplos. La idea de la magnitud de la fiesta, dentro del calendario, tiene que ver con la mayor o menor abundancia de actuaciones de este tipo no obligatorio, no litúrgico, entre las que se encuentran las que más se relacionan con los intereses que dominan de modo más directo y concreto a la sociedad rural en el momento: la cosecha, la recolección.

Hay así muchas costumbres que nos vuelven a confirmar la conexión de la fiesta patronal, la cosecha y la vida de la comunidad y de

---

[14] FRAZER, *The Golden Bough*, parte V, «Spirits of the Corn and of the Wild», I, páginas 71-88 (Eleusis); pp. 92-112 (juegos en general). F. M. CORNFORD, en la obra de J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 212-259 (cap. VII, con referencia a Mannhardt, p. 233). Otro punto de vista, William BRIDGEWAY, *The origin of Tragedy*, Cambridge, 1910, pp. 36-39.

[15] Véase la compilación de textos de éste, realizada por Carl Albrecht Bernouilli, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926, pp. 106-112.

[16] *Geschichte des Altertums*, I, 1 (que contiene elementos de Antropología), Stuttgart-Berlín, 1925, pp. 23-26.

[17] Ricardo DEL ARCO, *Aragón: geografía, historia, arte*, Huesca, 1931, p. 185.

la familia. Doña Maximina Berasain, de Vera, me contó que el año de 1941 pasó en Lituénigo, aldea de la provincia de Zaragoza, al pie de Moncayo, las fiestas patronales de San Miguel, y que con motivo de ellas tuvo ocasión de ver la práctica de que, aparte de las ofrendas comunes, se pesaba públicamente a los niños nacidos en el año, y las familias estaban obligadas a llevar trigo y entregar tanto cuanto pesara el propio infante. Prácticas como ésta se repiten; y claro es también que los *ritos de medida* no son de hoy.

En suma puede ser una banalidad el creer que la «función» de los hechos sociales se encuentra en su estudio en el momento en que el antropólogo está observándolos. Porque la Historia en sí misma y la observación de datos, informes y noticias correspondientes a otros tiempos, nos dan mucha luz acerca de la continuidad de las funciones precisamente. Hay que huir de la persecución afanosa de semejanzas aisladas a lo largo del Tiempo y del Espacio, con arreglo al *método comparativo* de los primeros tiempos. Hay que establecer *asociaciones* de datos más concretas que aquellas en que no se hacía diferencia entre un australiano, un griego y un aldeano del siglo XIX. Hay también que huir de un racionalismo exclusivo, en el que entran sólo en juego ideas como la de «supervivencia», «primitivismo» y otras que aún se manejan con excesiva confianza por folkloristas y antropólogos.

El buscar la *significación primitiva* de tal o cual danza, o tal o cual elemento de ella es un ejercicio que se puede hacer, sin gran confianza en su resultado. Pero estudiar el conjunto, la configuración de las fiestas en que se celebran puede servir para obtener una idea respecto a las predilecciones y posibilidades *estéticas* de las comunidades campesinas durante muchos siglos, dentro de la sociedad cristiana y su concepción de lo festivo, dentro del ciclo anual, que si con arreglo al calendario puede abrirse en enero, la realidad es que considerando las estaciones se abre con la primavera, con la infancia y la juventud, hasta el solsticio de junio. Sigue con el estío, que es la madurez y termina con el otoño y el invierno; este último es, propiamente, la vejez y la muerte, pese a que el solsticio de diciembre da ya idea de un nacer o renacer, de un aumento de la vida. La organización del año por meses es, pues, hasta cierto punto, algo o bastante distinta a la organización por estaciones. Hemos tratado en este libro de la madurez en el ciclo anual. La interpretación de la fiesta con un criterio unilateral o exclusivo ya no se puede hacer. Como tantas otras cosas hay que estudiarla en su conjunto o configuración general, no aislando un elemento y haciendo hincapié en su importancia. Ni se puede explicar como un resto o supervivencia ni tampoco es algo que crea la sociedad sin atender más que

a criterios de un racionalismo absoluto. Porque la tendencia a explicar su razón por motivos particulares y *no* verdaderos es lo que se observa con frecuencia aquí y allá. Esto lo mismo puede pasar con un elemento como con otro de los analizados. Pero ahí están. ¿Hay algo más asociado a lo festivo que las comidas en común? Podemos pensar que también en relación con ellas pesa una especie de pensamiento elemental y que, según las circunstancias y creencias, se cargan de un sentido u otro: comidas de cofrades, unidos por una devoción, comidas de caridad ofrecidas a los pobres, comidas municipales, o simplemente festivas en que se reúnen hombres del mismo estado o de la misma profesión, triunfantes en un juego o ejercicio público. Esto también existía en la Antigüedad: nadie explicará su existencia actual como una «supervivencia». Es una «vivencia», nada más y nada menos. Y como todas las «vivencias» hay que pensar que tienen un significado por sí.

ÍNDICE

CAPÍTULO I: *La «organización» de la fiesta* 7

Los ritmos del año, 7.—Naturaleza, costumbre, autoridad, 9.

CAPÍTULO II: *La cosecha* 14

Período de la cosecha, 14.—La siega, 16.—Elementos de la fiesta de cosecha, 20.—Enramadas y mayos, 24.—Hogueras y árboles de fuego, 27.—El «ramo» y las fiestas de mujeres, 29.—Banquetes y repartición de manjares, 31.—Expulsiones, 33.

CAPÍTULO III: *Cosecha y ritos nupciales* 36

Trigo y fecundidad: los epitalamios, 36.—Pan de bodas; corridas de rosca, 39.—Emparejamientos: «ceibas», 46.—Relaciones, 48.

CAPÍTULO IV: *Las fiestas cristianas: el ciclo de Cristo. La fiesta móvil del «Corpus»* 51

Orígenes y elementos de la fiesta del «Corpus Christi», 51.—El «Corpus» de Barcelona: corporaciones y figuras, 56.—Interpretaciones localistas de algunas figuras en Cataluña, 57.—Gigantes y caballitos, 59.—Las danzas, 63.—El «Corpus» de Valencia, 66.

CAPÍTULO V: *Otras fiestas del «Corpus»* 70

Otras fiestas del «Corpus», 70.—La de Madrid, 71.—El «Mojigón», 74.—Personajes similares, 75.—La «Tarasca» en Madrid y en Toledo: popularización, 77.—La «Tarasca» en Sevilla, 84.—La «Tarasca» de San Sebastián en 1660, 86.—Dragones festivos, 87.

CAPÍTULO VI: *El santoral del estío* 90

El «Disanto», 90.—Las principales advocaciones del estío, 92.

CAPÍTULO VII: *Las danzas de espadas y los paloteados en los textos españoles antiguos* 103

La danza de espadas, 103.—Opiniones sobre su origen de autores del siglo XVI, 106.—Opinión de Jovellanos, y otras, 108.—Los paloteados y sus letras: elementos de los trajes, 110.

CAPÍTULO VIII: *Danzas de moros y cristianos* 116

Antecedentes históricos, 116.—Referencias del siglo XIX y del XX en las zonas oriental y meridional de España, 122.—Los moros como imagen del Mal y como seres míticos, 127.—Danzas de moros y cristianos, de espadas, de palos, etc., en fiestas familiares y civiles, 131.

CAPÍTULO IX: *Otras clases de danzas y comparsas* 139

Danza de matachines, 139.—Encamisadas, 145.

CAPÍTULO X: *El ritual de la danza en los pueblos del Norte* 149

Galicia, 149.—Asturias, 154.—La Montaña, 155.—El País Vasco, 156.

CAPÍTULO XI: *Danzas leonesas, castellanas, extremeñas y andaluzas* . 161

Algunas danzas leonesas, 161.—Danzas similares de Castilla la Vieja, 168.—Castilla la Nueva, 174.—Las danzas de espadas andaluzas, 178.—La danza individual, 182.

CAPÍTULO XII: *Los «dances»* 186

El «dance» de tierra zaragozana, 186.—«Dances» navarros, 189.—«Dances» en el Alto Aragón, 191.—Bailes y acciones teatrales en Cataluña, 192.—Mallorca, 195.—Valencia, 196.

CAPÍTULO XIII: *Comparaciones: danzas europeas y danzas hispánicas antiguas* 199

Investigaciones sobre las danzas de espadas en Europa, 199.—Danzas hispánicas antiguas, 202.

CAPÍTULO XIV: *El espíritu y la forma de las danzas antiguas* 206

Clasicistas y anticlasicistas, 206.—Generalidades sobre el espíritu de las danzas rituales grecorromanas, 207.—Danzas animales, 209.—Varias danzas griegas imitativas, 210.—Las asociaciones, cofradías o hermandades, 212.—Más ejemplos de éstas, 214.—Sobre ciertos aspectos de la indumentaria, 216.

CAPÍTULO XV: *Las comidas comunes* 218

Las «caridades», 218.—El objeto material de la comida, 221.

CAPÍTULO XVI: *Los juegos* 225

Juegos festivos: el aristocrático de las cañas, 225.—Juegos populares de ayer y de hoy, 229.—La competición: algún caso especial, 237.

CAPÍTULO XVII: *Juegos y corridas de toros* 241

«Juegos» y «corridas», 241.—Los toros, juzgados como juego anticristiano, y los toros, objeto de voto religioso, 243.—El clero y los toros, 247.—El toro como símbolo, 249.—El hombre ante el toro, 254.—«Toro jubillo», toro embolado, toro de fuego en fiestas antiguas, 257.

Capítulo XVIII: *Juegos de toros actuales* 261

El toro de Medinaceli, 261.—Toros de fuego, 263.—Toro ensogado, toro de cuerda, toro del aguardiente, etc., 267.—Mujeres y toros, 270.—Elementos burlescos, 271.

Epílogo 275

Sobre las «formas» festivas, 275.—El calendario cristiano y su forma, 277.—Danza y mímesis, 278.—Árboles, juegos y mujeres, 280.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE UNIGRAF, S. A., EN
FUENLABRADA (MADRID) EN EL MES DE
SEPTIEMBRE DE 1984

Figura 1.—Parte relativa a los oficios en unas aleluyas sobre el «Corpus» de Barcelona.

Figura 2.—Elementos de la procesión del «Corpus» de Barcelona, según aleluyas. A) La «Vibria» y el «Dragón». B) Las águilas. C) El «León» y la «Mulasa». D) Los gigantes.

Figura 3.—El «Colacho» del «Corpus» (a la derecha) con su ayudante. Castrillo de Murcia (Burgos), 1934.

Figura 4.—Nombramiento de cofrades durante el «Corpus», en la misma localidad y el mismo año.

Figura 5. — El «Colacho» del «Corpus» en Castrillo de Murcia (Burgos) saltando sobre los niños para curarlos, 1934.

Figura 6.—Proyecto de figuras que habían de ir sobre la «Tarasca» madrileña, debido a Mateo Barahona (1657). La moda, velazqueña. Los acompañantes de la mujer «muy redícula» son «arliquines».

Figura 7.—Proyecto de «Tarasca» madrileña, de 1663, debido a Mateo y José Barahona. Fue rechazado. La figura de mujer recuerda la contigua, del proyecto de 1657.

Figura 8.—Proyecto de «Tarasca» para el «Corpus» madrileño, de 1663, debido a Gaspar de Olivares, con negrillos bailando, una mujer y un asno, también bailando.

Figura 9.—«La fiera malvada», grabado en madera de un pliego de cordel.

Figura 10.—La «Tarasca» de Toledo, 1950 (foto de G. M. Foster).

Figura 11.—Cofradía de Grijota (Palencia), antes de 1930.

Figura 12.—Danzantes de las mismas cofradía y fecha.

Figura 13.—Danzantes de Valverde del Majano (Segovia), 1928.

Figura 14.—Jefe de la danza de Valverde del Majano (Segovia), 1928.

Figuras 15 y 16. —Danzas de cintas (arriba) y saludo de los danzantes (abajo) de Valverde del Majano (Segovia), 1928.

Figuras 17 y 18.—Procesión de San Roque (arriba) y danza de los oficios (abajo) en Valverde del Majano (Segovia), 1928.

Figura 19.—Danzantes de San Leonardo (Soria).

Figura 20.—Paloteado de San Leonardo (Soria).

Figuras 21 y 22. —«Danzadores» de Santo Domingo de la Calzada (Rioja).

Figura 23.—Alcalde de la danza de Méntrida (Toledo).

Figura 24.—Danzante de la misma localidad.

Figura 25.—Danzantes de Méntrida (Toledo).

Figura 26.—Danza durante la procesión de la Virgen en la misma localidad.

Figura 27.—Danzantes mayores de Belinchón (Cuenca), 1950.

Figura 28.—Músicos y danzantes de las mismas localidad y fecha. (Fotos de G. M. Foster.)

Figura 29.—Danzantes de Belinchón (Cuenca), 1950.
(Foto de G. M. Foster.)

Figura 30.—Danzante de Oñate (Guipúzcoa) con indumentaria similar.

Figuras 31 y 32. — Danza de cintas (arriba) y paloteo (abajo) en Belinchón (Cuenca), 1950. (Fotos de G. M. Foster.)

Figura 33.—Desfile de los danzantes de Belinchón (Cuenca), 1950. (Foto de G. M. Foster.)

Figura 34.—San Benito y el baile del «patatú», de Obejo (Córdoba), según un grabado del siglo XIX.

Figura 35. — Danzantes de la romería de San Benito en El Cerro de Andévalo (Huelva). 1950. (Foto de G. M. Foster.)

Figura 36. — Procesión de San Benito, en la misma localidad (primera mitad del siglo XX). «Galanas», mayordomo y siete danzantes con espadas.

Figura 37.—Danzantes de la romería de San Benito en El Cerro de Andévalo (Huelva), 1950. (Foto de G. M. Foster).

Figura 38.—Danzantes de La Puebla de Guzmán (Huelva), romería de la Virgen de la Peña, 1950. (Foto de G. M. Foster.)

Figura 39. — Danza de espadas en la romería de la Virgen de la Peña, en La Puebla de Guzmán (Huelva), 1950. (Foto de G. M. Foster.)

Figura 40. — Baile de la «Kaxarranka», el día de San Pedro, en Lequeitio (Vizcaya).

Figura 41.—Cofradía de las chisteras de Villasandino (Palencia), 1935.

Figura 42.—Danza con «chicotén» el día de Santa Orosia, en Jaca (Huesca). Archivo Violant y Simorra.

Figura 43.—*Los zancos,* modelo de tapiz pintado entre 1791 y 1792 por Goya. (Museo del Prado, núm. 801.)

Figura 44.—«Danzadores» sobre zancos, Anguiano (Rioja), el día de la Magdalena, 22 de julio.

Figura 45.—Comida de los pobres el día de la romería de Nuestra Señora de la Peña, en La Puebla de Guzmán (Huelva), 1950. (Foto de G. M. Foster.)

Figura 46.—«Piñorras» de Vinuesa (Soria), 1934.

Figura 47. — *Toro ensogado,* tapiz del siglo XVIII.

Figura 48. — Capea en tierra de Tortosa, primera mitad del siglo XX.

Figura 49. — *Chicos jugando al toro,* o *Juego de la Vaquilla,* según pintura para tapiz de Ramón Bayeu. (Museo del Prado, núm. 2599, X.)

502073

Figura 50.—*Novillada* de Goya, pintura para tapiz entregada el 24 de enero de 1780. (Museo del Prado, número 787.)

Figura 51.—El «toro de San Marcos» en Beas de Segura (Jaén), según foto de la primera mitad del siglo XX (antes de 1936).

DATE DUE

	FEB 0 1 1994		
	OCT 2 8 2001		
	OCT 0 6 2001		

CARR McLEAN, TORONTO FORM #38-297

GT 4862 .A2 C37 1984
Caro Baroja, Julio.
El estio festivo : fiestas pop
010101 000
0 1163 0011240 0
TRENT UNIVERSITY

GT4862 .A2C37 1984
Caro Baroja, Julio
El estio festivo: fiestas
populares del verano
286851

DATE	ISSUED TO

286851

Con este volumen concluye la trilogía que Julio Caro Baroja ha dedicado al estudio de las fiestas populares españolas. Examinadas las fiestas del ciclo carnavalesco y, en general, de invierno en *El carnaval,* y las celebraciones de mayo a San Juan, en *La estación de amor,* en *El estío festivo* se analizan y describen las correspondientes al ciclo de verano. Tres son las grandes guías por las que discurren las fiestas estivales: la cosecha y ritos nupciales, el ciclo de Cristo y la fiesta del *Corpus* y las celebraciones ligadas al santoral. En ellas se repiten muchos elementos comunes: las danzas de espadas, de palos o bastones, los juegos y corridas de toros. De nuevo en Julio Caro Baroja una portentosa erudición se traduce en un relato apasionante de unas fiestas bien lejanas de su actual «recuperación».

TAURUS EDICIONES